www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

【許烺光著作集】8

家元
日本的真髓

于嘉雲 譯
國立編譯館 主譯

VISIT…

LANZAROTE Caliente.COM

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



ISBN 957-638-558-X





www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

家　　元

日本的真髓

于　嘉　雲　譯
國立編譯館主譯



台北 南天書局 發行

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國家圖書館出版品預行編目資料

家元：日本的眞髓／許烺光著；于嘉雲譯. --
初版. --臺北市：南天，民 89
面； 公分. --（許烺光著作集：8）
參考書目：面
含索引
ISBN 957-638-558-X（精裝）

1. 社會結構－日本 2. 社會關係

546 89014894

許烺光著作集 8
家元：日本的真髓 新台幣360元

民國八十九年十一月初版一刷

譯　者：于嘉雲
主譯者：國立編譯館
發行人：魏德文
出版者：南天書局有限公司
中華民國・台北市羅斯福路3段283巷14弄14號
網　址　http://www.smcbook.com.tw
電子郵件　E-mail:weitw@smcbook.com.tw
☎(886-2) 2362-0190 Fax: (886-2) 2362-3834
郵政劃撥：01080538 號（南天書局帳戶）
印刷廠：國順印刷有限公司

中文國際版
翻印必究

ISBN 957-638-558-X

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

許烺光著作集

8

家元：日本的真髓

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《許烺光著作集》中文版代序

今天《許烺光著作集》之得以問世，可以說是無心插柳柳成蔭的結果，也可以說是很多因緣際會把國內外社會科學研究領域中許多專家學者聯合起來共同完成的結晶。

面對這份成果，對於原著者自然有份難以言喻的深刻感受。首先允許我代表原著者烺光向每一位致力參與這部著作集工作的人士，獻上最誠摯的謝意。

記得早在1984年時，烺光的學生也是好友美國舊金山大學畢業的教育博士徐隆德先生，是透過台灣國立編譯館及巨流出版社的贊助下，第一位將烺光的經典之作《中國人與美國人》(*Americans and Chinese*)翻譯爲中文的成功譯述家。由於這本中文譯本的廣泛流傳，引起了台灣、香港與中國大陸從事社會人文科學研究人士的注意與興趣，並被海內外多所高等學府採用爲教科書或輔助教材。

到了1991年，由於台灣大學余伯泉博士、尹建中博士、黃光國博士、孫中興博士與中央研究院的許木柱博士、張瑞德博士、單德興博士、王國璋博士及雲南大學王芃小姐等人的觸機與腦力激盪，決議續邀在美的徐隆德博士共組《許烺光著作集》翻譯委員會，由徐博士任總召集人，就近在美與烺光聯絡並徵求同意，將烺光前後發表出版的一百多種英文原著書籍與期刊文章予以整理，挑選其中精華翻譯成中文，以期對他的學術理論有一個客觀、全面性的介紹。這種構想經與台灣國立編譯館磋商，立即獲得趙麗雲館長的贊同，而使得這個在中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國譯述界的巨大學術工程，得以在次年正式展開。因此，國立編譯館在《許烺光著作集》的整個作業籌劃過程資助甚大，我相信烺光對國立編譯館與趙館長的感激是無盡的。

目前許氏著作集已選定《祖蔭下》(*Under the Ancestors' Shadow*)、《驅逐搗蛋者：魔法、科學與文化》(*Exorcising the Trouble Makers: Magic, Science and Culture*)、《氏族、種姓與社團》(*Clan, Caste and Club*)、《文化人類學新論》(*The Study of Literate Civilizations*)、《美國夢的挑戰：在美國的華人》(*The Challenge of the American Dream: The Chinese in the United States*)、《家元：日本的眞髓》(*Iemoto: The Heart of Japan*)及《徹底的個人主義的再思考：心理人類學論文集》(*Rugged Individualism Reconsidered: Essays in Psychological Anthropology*)等書成爲主要翻譯對象，再加上由烺光口述、徐隆德博士紀錄整理的中英文版《邊緣人：許烺光回憶錄》(*My Life as a Marginal Man: Autobiographical Discussions with Francis L. K. Hsu*)，均已決定全部委託品質嚴謹著稱的台北南天書局有限公司負責陸續出版發行，相信必能獲得廣大讀者的肯定。在此特別感謝南天書局魏德文社長與編輯部全體工作同仁的悉心努力。

在烺光的著作集中特別値得一提的是《回憶錄》的出版，因爲過去他的書全部是由外國出版商負責排印發行，而這次他存心將一生最重要的回顧指定交給國內出版商負責，並發行至英文世界，也算是一種葉落歸根的回饋心情。該《回憶錄》相當於烺光的自傳，是他在病中兩年用英文口述，由徐隆德博士陸續記錄、整理、翻譯，並經過我和兩位女兒思華、儀南親自校訂，內容並收集了烺光過去在英國留學倫敦經濟學院時期，向國內《西風雜誌》的定期中文投稿，反映了當時一位海外中國留學生在抗戰期間在國外的內心感受，五十年之後重溫舊事相當有意義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

近年來烺光身體多病，但在病中獲悉他的著作集仍將順利出版，令人雀躍。我願在此再度代表烺光向每一位參與著作集的工作人士獻上最高的敬意與謝意。

許董一男
1996年5月27日
美國加州磨坊谷寓所

〔編註：國立編譯館前館長趙麗雲於1997年7月離職。許烺光院士於1999年12月15日在加州逝世，享年90歲〕

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

《許烺光著作集》移轉經過與特色

許烺光先生於1977年獲選美國人類學會會長，係社會科學界直至目前唯一當選過會長的海外華人。然而其著作幾乎皆以英文撰寫，只有少數譯爲中文，因此華文世界無法完整地理解其著作。

1991年我在台大法學院「社會心理學」的講堂上，採用許氏*Americans & Chinese*的中文版作爲討論台灣社會心理結構的起點，無意間發現英文版與中文版之間有相當的出入。仔細追索的結果，發現因爲政治戒嚴因素，該書在台灣出版時，凡涉及政治與性等敏感部分遭到刪改達100處以上。

1992年10月25日我寫信到舊金山給該書譯者徐隆德博士，並順便建議許烺光先生是否願意捐贈其系列著作之版權，立下海外學人關懷鄉土的典範。11月14日徐隆德先生回國，表示許院士欣然同意捐贈。我立即將此事告知國立編譯館前館長趙麗雲。11月27日國立編譯館很明快地回函表示願意支持。

許氏的著作不僅具有相當高的學術價值，而且依據我過去的經驗，可以廣泛而有效地應用在企業管理、教育改革、臨床輔導及醫院社會工作等等實踐課題。事實上，除了《許烺光著作集》之外，康德全集、韋伯全集、弗洛伊德全集以及科技翻譯等等皆是學術上極其重要、又能廣泛應用在當前台灣甚至大陸所遭遇的重大而基本的問題上。至盼各界能更有效地推動與鼓勵類似的知識移轉與生根工作，以協助中文世界成員克服進一步發展所面臨的瓶頸與困難。

最後，必須一提的是「Chinese」這個詞在許烺光著作中，大都是指文化上的Chinese，而非政治上的Chinese。但近年來；基於政治

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

因素，導致「中國人」一詞具有特定的政治意涵。因此，必須說明的是本著作集中，凡譯爲「中國人」者主要是指「文化上的中國人」，並不涉特定的政治意涵。本著作集的*Americans & Chinese*一書（編號第四册），也爲了貼近原著的文化意涵，而改譯爲「美國人與華人」。

余 伯 泉

2000年8月1日修訂

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

序

日本與其餘低度開發的世界——尤其是中國——相比，爲什麼從1860年代起對西洋的挑戰反應這麼良好呢？爲什麼在第二次世界大戰的全面潰敗後復興得這麼快呢？本書對其理由提出了非經濟學的解釋。

我們是從以下的想定著眼的，即就或然率的意義而言，人類行爲一個極重要的決定因素，就是人與其同胞關係的性質，而不是他所處的地理情境、個人的夢想及能力、物質享受的水平等等。用個陳腐的說法來說，即「人不單靠麵包過活」。除了獲取生存的必需品外，每個地方的人都費盡心力「來與張三李四看齊」。不過他想看齊的這「張三李四」並不是不認識的人，而是社會學家所說的他的參考團體的成員。

例如很多美國黑人對他們的命運不滿，即使他們的生活水平其實比印度鄉民還高。爲什麼呢？因爲他們並不把自己跟印度人或其他遙遠的民族相比。決定他們快樂與否的因素在於跟身邊的美國白人相比。在我們的商業界，大亨們絕無可能把手上的幾百萬美元花光，可是他們還是把自己逼得早進墳墓或得看精神科醫生。爲什麼呢？因爲當別的大亨正在累積更大財富時，他們也不能鬆懈。有位這樣的百萬富翁就坦白地告訴過我，說他好像老在給自己打分數。我們自立能力特強的青少年受不了跟同學太不一樣。有位這樣的青少年就坦白地告訴爸爸他必須穿白襪子，因爲全班同學都穿。他埋怨道：「如果我穿得跟大家不一樣，又怎能引起別人注意呢？」

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

換言之，人類行爲的一個主要決定因素不只是一般的人類關係，而是一個個人做爲其部份的人類關係的網絡，而且是個他極重視的網絡。

除了孤兒以外，對大多數的人類而言，人生的第一個網絡就是親子的三位體(triad)。人類關係的最終網絡就是部落或國家的疆界。那疆界通常以不同的語言、風俗、法律之類來劃分，須獲得允許才能出入。

我們的主要興趣所在是出現在一端是親子組成的初級親屬組織及另一端是部落或國家疆界之間的次級集團。我們企圖回答的問題順著兩條路線進行。哪種次級團體似乎跟哪種親子紐帶的基本模式關聯呢？把問題換種方式來問的話，即在親子的配列中有沒有任何內在因素會導致其產物去尋求（或對）某種次級集團（覺得最自在）呢？

我們問的另一種問題在於一社會的典型次級集團的本質了，以及其成員彼此關聯起來的典型方式。這兩個現象如何聯結起來呢？我們一旦決定了一社會的次級集團的典型類別後，那麼我們對該社會的成員在這種集團內外彼此關聯的方式上能說什麼呢？而這些模式長此以往如何影響社會的維持與變形呢？

這些屬於我們在《氏族、種姓與社團》(Hsu 1963)一書中處理過的重要問題。在那本書裡我們說明了氏族、種姓、與俱樂部如何分別在中國、印度、與美國社會中成爲最重要的次級集團，並說明了這些典型的次級集團，每個如何植根於親屬中的某特定類型的綱優位(dyadic dominance)。氏族與父子優位關聯；種姓與母子優位關聯；俱樂部則與夫妻優位關聯。我們也能例證這三個民族在其各自的次級集團範圍內的與別人的關係，也是他們與外人關聯方式的特徵。用最簡單的話來說，中國人傾向於用親屬關係來看待朋友，美國人則傾向於把朋友當生意伙伴，而印度人則傾向於把人類互動按照地位差異來

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

看。在這三個社會與文化中，親屬、次級集團、與行爲特徵都有跡可循。

不像中國人、印度人、和美國人是三個迥異的親屬體系的產物，日本人與中國人共有同樣的父子優位的親屬體系。但單嗣繼承（一子繼承）和母子亞優位（參見第八章）與使日本人有別於中國人的若干行爲特徵相關。日本人的家（*ie*，戶[household]）與中國人的家(home)不同。沒有親屬關係或婚姻關係的人可以變成日本的家的成員，這在中國的家是前所未聞的。

當我們比較日本的同族和中國的族時，兩個社會的區別就更顯著了。中國的族是個眞正的氏族(clan)，是個擴展的父系親屬集團，其成員號稱共祖。相形之下同族是種法人團體(corporation)，由本家和幾個分家組成。分家絕對屈從於本家，然而某些分家或其成員可能與本家的成員沒有血親或姻親的關係。另方面，即使分家與本家有親屬紐帶的關係，可是當分家或其任何成員搬走以後，就不再是同族的一部份了。

在日本社會最獨特的次級集團就是*iemoto*了，它在中國或別的地方都沒有對等物。日本人通常把*iemoto*一詞用兩個漢字來寫：「家」（在中日兩個語言中都是家庭或家族的意思）與「元」（原來或根的意思）。「家族之根」的綜合效果指出了這個既重要又獨特的次級集團的本質。基本上它是個包含了某種技藝的師傅及其門徒的組織，這些技藝如製陶術、挿花、書法、柔道、歌謠……等等。這種團體叫做家元，而家元的師傅就是他的家元的家元長(*Iemoto* of *his iemoto*)。在最誇張的形式下，它可以是個有百萬以上成員的龐大的金字塔組織。在金字塔頂是大家元長或他的繼承人，以及最直接的弟子。這是家元之長。塡入金字塔的就是一組一組的門徒，每組以一位師傅及其弟子爲中心，形成一個分家元，接著是第三代門徒及其弟子的集合，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

每組形成一個第三代的**家元**，諸如此類。

有幾個理由使我們把**家元**當做日本最重要與最典型的次級集團。第一、**家元**在日本都市最普遍，而今天日本有百分之七十的人口住在都市裡。第二、**家元**與**同族**不同，不受土地的羈絆；因此可以擴張得很龐大，而且可以基於越來越多變異的目標，適合越來越複雜的現代社會與文化。第三、這是關鍵，**家元**無論大小都不只是一個組織。它代表了一種生活方式，是個日本男女在其中看自己以及看周遭世界如何組織起來的一個結構，是解決問題之鑰，而且是如何對付內憂外患的藍圖。**家元**告訴我們日本人怎麼彼此關聯，以及他們如何與非日本人的整個世界關聯。**家元**模式甚至盛行於不叫那個名字的次級團體，無論是簡單的車間或巨型工廠，是發放福利金的官廳或教導最新理論和技術的摩登大學，是行古怪儀式的古剎或被人指控具有極權傾向的好鬥的新興宗教。我們覺得**家元**型的人類關係是第二次世界大戰前以及尤其是戰後日本成功的基礎。因此本分析的題目叫做《家元：日本的眞髓》。

在這個探討的全程中，我們把日本的發展拿來與美國及中國可供類比的情境做對比。但本書中所說的中國是1949年共產黨革命前的中國。

十九、二十世紀西洋的挑戰，在日本文化與中國文化的歷史上，都導致了波濤洶湧的新的一章。從第五世紀到第十二世紀中國文化對日本的導入，當然對日本的早期發展極重要，但中國人並未在實際上侵入日本，是日本人旣自動又狂熱地把中國文化帶回祖國的。這並不是十九世紀中葉的情況，那時這兩個亞洲國家的獨立都受到威脅。兩個民族面對的選擇是很清楚的：要不把國防自強起來，要不就接受被西洋支配的命運。

本書主張日本之所以對西洋的挑戰反應那麼良好、那麼迅速，多

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

虧她的最重要的次級集團，它有時採取了同族的形式，但更常採取家元的形式，而家元式的人際關係模式促使她能適應於現代工業化與民族主義的要求。其實家元和家元模式對工業系統的成長與維持提供了西洋社會無以匹敵的順利。從傳統日本到現代日本的過渡，與基本的社會變遷無涉，對大多數人而言，無需很大的心理文化上的重新定向。

中國的情況就很不同了。她最重要的次級集團是族，最典型的人們彼此關聯的模式是親屬模式。族與親屬式的人際關係模式對現代工業化和民族主義根本機能障礙。因此從傳統中國邁向現代中國的過渡，涉及了社會結構上的變遷和心理文化上的重新定向；這些問題太複雜了，無法在一本以日本爲主的書裡適當地討論。中國如何先透過國民革命再透過共黨革命對西洋及日本的挑戰做出反應，將是下一本書的主題，書名暫定爲《新中國的生活》。

許烺光

於伊利諾州艾文斯頓

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

緬　懷

保羅・菲糾斯(*Paul Fejos*)

他的友誼及鼓勵使我獲益良多

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

謝　　詞

我在日本的那年（1964－1965年）是靠故里蘭院長(Dean Simeon E. Leland)領導下的西北大學文理學院所管理的卡內基基金會(Carnegie Corporation)，以及紐約的溫納格蘭人類學研究基金會(Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research)贊助的經費才得以成行。完成本書書稿所需秘書工作與研究的支援則由西北大學社會際研究會以及〔美國〕國立健康研究所(National Institutes of Health)生物醫藥科學研究補助第FR7028-05號提供。本書的一個較早且較短的版本，題名〈日本的親屬與家元〉("Japanese Kinship and *Iemoto*")，承蒙濱口惠俊和作田啓一兩位教授譯成日文，並做爲拙作《氏族、種姓與社團》(*Clan, Caste and Club*)一書的日譯本的一部份出版，日譯本最後題目爲《比較文明社會論》（東京：培風館，1971年）。幫我使本書得以成書的人數甚夥。我有虧太多朋友與同僚學者在田野的幫助或做建設性的批評，因此不可能在這裡把他們的大名一一列出。不過我特別想感謝可敬的斯泰格邁厄(John L. Stegmaier)、巴爾內特(John R. Barnett)、近藤瀧(Taki Kondo)、磯野慶三(Keizo Isono)、平井彰子(Akiko Hirai)、谷崎哲夫(Tetsuo Tanisaki)、末永均(Hitoshi Suenaga)、奧山邊郎(Hero Okuyama)、湯瑪斯・若稜(Thomas Rohlen)諸先生女士，以及吉田禎吾、作田啓一、川島武宜、諾曼・孫(Norman Sun)、眞成宏(Hiroshi Mannari)、芳賀淳(Jun Haga)、加藤正明等教授。濱口惠俊教授與我的工作特別有關，〔他的意見〕已經納入本書。他與我在日本和檀香山做了多次當面討

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

論；在檀香山時，我倆都是東西文化中心的高級專家。他也讀完本書的定稿，提供了種種寶貴意見。本坦夫人(Mrs. Marjorie Benton)幫我起了本書的書名。巴斯奎(Frank Pasquale)閱讀了校樣並編好索引。最後還有內子一男幫我在田野搜集了許多相關材料。她總是給我各種支持與鼓勵。

許烺光

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

譯者謝詞

承蒙中央研究院民族學研究所葉春榮教授的聯絡，以及該所余伯泉教授的慨然協助，譯者才有榮幸接下本書的翻譯工作。翻譯此書時，譯者蟄居美國田州鄉間，無適當之圖書館可資利用；幸虧葉春榮教授熱心奔走查詢，才解決種種大小難題。此外承蒙美國舊金山徐隆德博士專程到許公館從作者龐大的藏書中找出《比較文明社會論》（東京：培風館，1971年）寄來賜借，使本譯本大部份中日文名詞的復原工作得以順利完成；並使譯者得以參考日譯，對譯文做了若干修訂。也承蒙譯者的恩師日本東京的中野睦治先生的賜教，解決了幾個日本人名、地名的疑難。譯者對以上幾位先生的大力鼎助，由衷感謝。但翻譯上的不妥或錯誤，則完全是譯者的責任。而少數幾個未能復原的日本人名，只好採用臆譯的方式，但在譯名後均附加有羅馬字，這還得請讀者原諒。

于嘉雲

1997年10月

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本歷史分期（自導入中國文化後）

飛鳥時代	（公元552－646年）
奈良時代	（646－794年）
平安時代	（794－1185年）
鎌倉時代	（1185－1336年）
室町時代	（1336－1568年）（亦名「足立時代」）
桃山時代	（1568－1603年）
江戸或德川時代	（1603－1868年）
明治維新	（1868年）
明治時代	（1868年－1912年）
大正時代	（1912年－1926年）
昭和時代	（1926年－迄今）

〔譯按：昭和時代1926—1989年，平成時代1989年—迄今〕

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

IEMOTO

The Heart of Japan

Francis L.K. Hsu

This work was first published by Schenkman Publishing Company, Cambridge, Mass., in English in 1975, under the title *Iemoto: The Heart of Japan*. This Chinese edition has been translated and published by arrangement with author.

ISBN 957-638-558-X

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

目　　次

《許烺光著作集》中文版代序 v
《許烺光著作集》移轉經過與特色 ix
序 xv
謝　詞 xxiii
譯者謝詞 xxv
第一章　日本經濟的奇蹟 1
第二章　一些比較 9
第三章　日本與中國的親屬體系 21
第四章　氏族與同族 31
第五章　與祖先的關係 41
第六章　家元 51
第七章　親屬、社會與文化 75
第八章　母與子 87
第九章　泛佈性與里比多性 97
第十章　家元與個人 119
第十一章　宗教裡的家元模式 143
第十二章　種姓與種姓主義 163
第十三章　家元與工業化 181
參考書目 217
索　　引 229

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

圖表目次

圖版

圖1　諸體系的差異 24
圖2　中國人與死者關聯的模式 48
圖3　日本人與死者關聯的模式 49
圖4　流派內歸屬的秩序 58
圖5　綱、角色、屬性、及自覺感情 79
圖6　綱的優位與屬性的優位 85
圖7　角色與自覺感情分離 120
圖8　角色與自覺感情分離 122
圖9　人的社會心理理論圖(PSG) 124
圖10　繼家者 127
圖11　幾種維持社會心理和諧的方式 133
圖12　日本人的社會心理和諧方式 138
圖13　日本取向 208
圖版甲　中國的長壽神星公 112
圖版乙　日本的長壽神 113
圖版丙　印度教濕婆神的林伽姆(lingam) 114
圖版丁　基督教聖母與聖嬰 115

表格

表1　家、同族、和家元的組成屬性 66
表2　四型親族集團 70

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表3　四種綱及其屬性 77
表4　屬性的清算 94
表5　泛佈性與種姓主義 176

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第一章

日本的經濟奇蹟

日本是個資源稀少的國家。她只有百分之十五～十七的地表可以 3
耕作，而且需要進口幾乎所有工業用礦物和原料。但日本人在第二次世界大戰以後，從潰敗的最低點爬起來，迅速完成把自己轉變成世界上領先的工業國家的偉業。

自然環境

日本由四個多山的大島組成，到處有絕佳的美景。但在自然之美外，我們也發現這個國家的氣候極端，可耕地的人口密度每平方英里四千二百人——世界最高。

日本從南到北的幅員雖然比美國短，可是氣候比美國多變。部份原因出於其多山的地形。最北邊的大島北海道（1972年冬季奧運會場所在）氣候類似莫斯科，夏天短暫涼爽，冬天漫長嚴寒。南方的兩個
大島，四國以及尤其是九州，氣候要溫和得多，和〔美國的〕南卡羅 4
來納州及喬治亞州差不多。本州的意思是「基本之島」，是四島之中最大的一個，有好幾種氣候。日本的諾貝爾獎得主川端康成寫的小說《雪國》，描寫的是一個已婚的商人和一位藝妓之間的戀情，就發生在寒冷、多雪的本州中北部。另方面，本州的東南段就跟四國與九州一樣，氣候溫暖、種植季節漫長。

日本的山脈按照世界標準不算高。甚至全國最有名、最神聖的富士山，還不到一萬三千英呎。但山巒多到在日本任何地點只要天晴就

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不會看不到山的地步。許多山像富士山那樣聳立，增加了大地引人注目的美麗。颱風定期襲擊日本，地震的危險也總是迫在眉睫。

對自然的喜愛

日本人發展出了一種不尋常的對自然的喜愛以及對自然環境的執著。幾乎所有的日本姓氏，乃至一些個人的名字，都與地理或氣候要素有關，這點跟中國或美國姓名形成對比。例如高島的意思是「高高的島嶼」；川端的意思是「河川的角落」；吉田的意思是「吉祥之田」。其他例子還有：白川（白色的河川）、平井（平坦的水井）、森口（森林入口）、湯川（熱水的河流）、上野（上方的平原）、以及中村（中間的村落）等。

日本人把人的性質與超自然的性質加在自然環境上。十三世紀毀滅蒙古入侵者的颱風叫做「神風」。富士山是個神。京都賀茂神社的神壇立在一座山前，那座山就是神社裡拜的神。在這些事情上，日本人的態度跟中國人不致於不同。可是日本人把這種對自然的態度發揮得更極至。全日本衆山巒彼此「結婚」，所有神社中最神聖者位於伊勢灣，灣中海面突起的兩塊巨石就「結婚」了。這一高一矮的兩塊石頭，被人用打了結的繩索牽連起來。

5 世界上沒有哪個民族像日本人那樣把對花卉及植物欣賞與處置發展成那麼高的藝術。專屬特定傳統的四個最大的花道協會，每個都有百萬以上會員。日本人對特定植物樣式的成長及發展的專注，在西洋人眼裡，有時看起來像是變態。由於盆景的藝術需要精心地重複弄細樹根才能使樹侏儒化，有位西洋作家挖苦說日本人應當有防範虐待植物協會。日本人喜歡涉及自然的旅行與運動，賞櫻花是全國性的消遣。滑雪雖然非常晚近才從西洋引進，可是據《朝日新聞》估計，日本至少有七百萬人是滑雪常客，相比之下，美國的滑雪常客人數大概

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

只有那個數字的一半。

傳統的節儉與資源

除了木材、一些低劣的煤炭、及龐大的水力發電潛力之外，日本缺少土地和自然資源，結果傳統上日本人對地理限制做出了非比尋常的反應。日本的田野像無瑕的花園，而所有派的上用場的土地都被利用了，連鐵路和道路兩旁都不被放過。一個地方只要天候許可，就行一年兩作乃至三作。

大部份日本人生活都非常節儉。跟中國人比起來，連富裕的日本人都難得做擺闊式的消費。他們家裡的傢俱很少，能只用白米和一點鹹魚、醬菜或海草就做出一整頓飯（而且非常可口）。

除了不斷挖平山丘來塡海造地外，日本人也廣泛利用環繞著他們的島國四周的水域。在這點上，他們在西洋到來以前很久，早就跟中國人成強烈的對比。日本人的食物中傳統上主要的蛋白質來源是魚，主要的吃法是*刺身*（生魚片）或*壽司*，壽司通常用白飯和紫菜包住魚和竹筍做成。日本人吃五、六種不同的海草以及所有種類的貝類，可是海是另一種意義的日本的主要生命線：海是海外財富的來源。在近
代以前海提供了日本兩種重要的活動：海盜與貿易。現代化的到來消 6
滅了海盜。二十世紀的日本人反而專心變成了亞洲——如果不是全世界的話——最偉大的海權國。二次大戰以前，日本利用她的海權來對其他亞洲國家做軍事支配，以確保原材料流入祖國。戰後她成了世界最大的造船者，海上貿易是她的驚人的經濟復原和戰後成功的基礎。

食物供應的革命

戰後日本最劇烈的經濟進步之一就是食物供應上的革命了。在緊接著1945年日本投降後的那幾年，饑餓是很平常的。一般家庭四分之

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

三的家計預算花在食物和衣服上。然而每人每天卡洛里的攝取量只有一千五百卡左右，比維持健康的需要量低得多。透過佔領當局所提供的美援，大概避免了饑饉造成的大量死亡。美國對日本援助的總額大約有四十億美元左右，其中三分之二用於非軍事目的。但美援在1960年代初終止，以後日本就自求多福了。

六〇年代以後值得注意的一個革命就是日本人消費模式的改變。日本人以往的食品主要由魚、海草、和米飯組成，現在則包括了牛肉、豬肉、羊肉、牛奶、水果、和蔬菜。目前每人每天的攝取量是二千二百十四卡，其中只有一半是碳水化合物。

美國式的超級市場現在很常見了，在明治維新初期引進的西洋式的餐館，已經變得很平常了。今天各個大都市的每個大觀光飯店裡都有三種餐廳：西餐廳、中國菜館、以及日本料理店。

日本在海陸生產與行銷食品的方法，戰後經過了重大改革。按照美國標準，日本農場仍然極小，可是傳統的密集耕作現在已經加上了機械化。小型耕耘機和機械幫浦到處可見，甚至在靠近北海道的偏僻
7 的秋田縣和青森縣亦然。化學肥料和殺蟲劑也很普遍。

到了1970年，日本稻米結餘五百萬噸。非碳水化合物消費的增加，在1960－1970年的十年間，造成稻米消耗量減少百分之十三，這是稻米盈餘的一個原因。另一個原因是由於農耕措施和技術的改進，每英畝產量增加。日本政府現在實施米價補助，採取美國式的措施，鼓勵農民減少稻米產量或改種其他作物。

日本戰後在漁業上的進步的確驚人。早在1920年代，日本的漁獲量就超過世界總漁獲量的百分之五十。但在過去十年間，這個產業又創新高。日本的捕鯨業是徹底摩登的。日本漁船無遠弗屆，當日本進入蜘蛛蟹(king crab)買賣後，日本漁船常跟從阿拉斯加來的美國漁船衝突。日本現在是世界上最大的捕魚國。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

工業革命

甚至在第二次世界大戰以前，日本的工業進步就受到亞洲各國的羨慕，並不斷被西方比較先進的國家視爲威脅。她的外貿從1870年的七百五十萬美元起，提昇到1920年的九億四千五百萬美元左右。當明治天皇在1868年即位時，日本還沒有鐵路；可是到了1940年，全國滿佈全世界最有效率的鐵路網之一，總里程大約二千七百英哩。在1935年日本已成全世界最大紡織品輸出國。美國人都很悲痛地得知美國的太平洋艦隊1941年在珍珠港被日本殲滅，那些來襲的日本飛機、潛水艇、和其他軍事器材全都是在日本製造的。

戰爭把日本徹底毀滅。東京的人口被削減一半以上，大阪則幾近三分之二。都市地區的房屋將近百分之五十被美國的空襲夷爲平地。更糟的是六百萬左右的日本軍人和平民被從朝鮮、中國、和其他海外殖民地與佔領區遣送回國。大多數日本人，尤其是都市居民，都食不果腹、衣不蔽體；通貨膨脹飛騰，黑市發達。 8

我在1957年初訪日本時，日本已經復興得差不多了。除了挨原子彈的廣島和長崎外，已很難看到被戰爭破壞的痕跡。日本的都市人口，從1940年總人口的百分之五十增加到1970年的百分之八十。在1960－1970的十年間，日本在從玩具到汽車、從電子產品到鋼鐵每一種製品上，都成了領先世界的生產者。

尤其值得注意的是二次大戰後日本工業在品質上的進步。1930年代，日本產品泛濫中國和其他亞洲市場。可是那些產品外表雖然引人，但博得了名符其實的便宜爛貨的惡名。「東洋貨」（意思是日本貨）在中國人的心裡等於不經用的商品的代名詞。很少中國人會考慮買日本照相機、留聲機、縫衣機、或腳踏車。

那個時代以後，日本人發展出最好又最經濟的照相機以及其他精

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

密科學器材，在品質上與德國或美國的名牌相當或更好。今天新力(Sony)和尼康(Nikon)等日本廠牌，和蔡斯、柯達等聲譽卓著的廠牌齊名。大多數日本的大商社在研究發展上的努力都和歐美的大公司同樣積極。1969年大阪的世界博覽會是亞洲的第一次世界博覽會，也是日本在經濟和政治上的一大勝利。

日本的國民平均所得從1962年的五百二十美元，昇到1968年的一千一百二十二美元，又昇到1970年估計的一千八百美元。這些數字與其他亞洲國家形成尖銳對比，其他亞洲國家的國民平均所得都在三百美元以下。過去數年日本的經濟成長率都在每年百分之七或更高，比任何西方國家都高。日本的國民總生產額在非共產世界裡僅次於美國。1970年日本的外匯盈餘有七十億美元，現在日本已經正式調整日圓對美元匯率。

在第二次世界大戰以後不到二十年間，日本從貧窮國家躋身世界最富庶的國家之列。許多歐美經濟學家害怕地預測，如果目前的趨向
9 繼續下去——他們沒有理由不做此想——日本很快就會變成領先世界經濟大國。

尋找解釋

日本是怎麼做到這些的呢？他們怎能超越地理限制來不僅消除了營養不良與饑饉，還達成工業化？什麼條件使日本能從覆敗的灰燼這麼迅速地再站起來呢？日本怎麼解決一個完全靠與其他國家貿易的國家問題呢？日本對其他開發中國家提供了什麼教訓呢？日本經驗對其他工業先進國家在面對工業的外來上提供了什麼指針嗎？

對於日本的經濟奇蹟我們馬上會想到一個輕易的解釋。日本的模仿熱與模仿的成功，許多美國訪客覺得日本人變得多麼美國化了。1957年我初次訪日時在橫濱登陸，那時我跟家人在印度住了十八個月

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

後經過日本返美。搭乘往東京的通勤列車時，我覺得我好像已經回到美國。那時我雖然對日本與日文完全生疏，可是男人穿的西裝、婦女的化粧與打扮、人們行動的速度、霓虹燈、街上擁擠的車輛等等景象和其他景象，卻使我馬上覺得好熟悉。的確，這一切景象都跟我認識的印度形成不可言喻的對比，雖然會講英語的印度人比會講英語的日本人多得多。

以後在1964－65年我到日本的長期旅居期間，一再很驚訝日本人就像以前遵行中國的榜樣般地那麼熱心地採取西洋尤其是美國的方式。西洋音樂無論古典的或現代的都很流行，富裕人家一定有間擺設了西式傢俱的客廳，世界最快的火車在東京和大阪之間的東海道線上奔馳，工業污染在東京和大阪已經到了該拉警報的地步。我在東京一個鐘頭內看到的最時髦的歐美服裝，比在紐約或芝加哥幾天看到的還多。日文中英語詞彙的盛行非常驚人。ハイキング（*Haikingu*, hiking, 10
健行）、ピクニッワ（*pikuniku*, picnic,野餐）、スト（*suto*, strike罷工）、ノイローゼ（*noirōze*, neurosis, 精神官能症）、ホワイトカラー（*howaitokarā*, white collar 白領階級）、ダンスホール（*dansu horu*, dance hall 舞廳）等等——這些不過是日常使用的數以千計的英語詞彙中的少數例子。在二次大戰以前，識字的中國人如果想學習閱讀日文的話，他對漢字的知識能幫很大的忙，因爲大約百分之七十的日語名詞源於中文並以漢字表示。但現在那個優勢已經逐漸消失，因爲日本人已經把越來越多的英語詞彙用表音的片假名來納入日文。

然而，模仿力強絕不是對日本的特性與優點的令人滿意的解釋。例如如果只有模仿那麼重要而日本那麼會模仿的話，那麼其他低度開發國家爲什麼不學學日本的例子？此外許多今天日本的大工商財閥在明治以前的時代就已經是大商號了。三井、住友、安田等是其中的佼佼者；連十九世紀的中國都沒有任何類似的東西。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

另一個對日本的急劇經濟發展的解釋，尤其是與中國發生情況的對照，非常倚賴源於美國的社會、心理學理論。貝拉在《德川宗教》(Bellah 1957)一書中就系統化地展示了這一路線的論證。根據貝拉的說法，「中國的特徵在於以整合性的價值觀爲尚，日本的特徵則在於以政治的或目標達成的價值觀爲尙……。一個以重視整合的價值觀爲其特徵的社會，比起目標達成或適應之類，更關心系統的維持；比起權力或財富，更關心團結」。另方面日本在「德川時代出現的中心價値體系在現代仍然佔優位，而且甚至更密集與理性化。那中心價值體系的適應造成了各個階級的身分倫理，證明了極有利於對付落到每個階級身上的新的經濟責任」（188－189頁）。

然而這些有趣的觀察與許多事實並不符合。如果中國眞以整合性的價值觀爲尙的話，那麼中國人就不會被孫逸仙大夫說成是「一盤散沙」了，而且他們在王朝時代會對皇帝更盡忠，在西洋施壓以後也應該會表現出更大的愛國熱忱。反之，如果日本不過以重西洋式的目標
11 達成爲其特徵的話，那麼日本人就應該比今天更個人主義得多，更不順從權威和團體的壓力。歷史上，中國人似乎比日本人的行動要個人主義得多，而日本人實質上比中國人要愛國得多。

我們在以後的一章還會回到這個問題。這裡要說的只是我認爲日本和中國並沒有基本上不同的價值觀，日本人跟中國人不同的地方在於各自的人類組織的模式，使得類似的價值觀透過它們用不同的方式來表示。我在本書中打算把日本模型的本質拿來和中國的做對比，並與美國的做對比，因美國在工業成就上與日本有很多類同。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二章

一些比較

且讓我們先從檢視一些顯現出來的日本的人類關係的模式著手。 13

從野餐到暴力

1965年春，一位日本朋友邀請我參加他在（大阪附近的）蘆屋市政府工作部門舉辦的野餐會。我們一共十七人分乘三部汽車到達西北方二十英哩左右六甲山上的一處比較清幽的地方。

我們終於在那個優美的地點攤開毯子，並吃起糖果和糕點，一面輕鬆地閒談。不遠處有個三面幽林環繞的水潭，同行者中比較活躍的人就在湖畔寬闊的草地上圍成一圈踢起足球來了。

那時才剛到下午，離吃飯的時間還早。我們以英語夾著日語交談，當我對談話的內容不太跟得上時，就會有人在紙上寫下漢字，使 14
我能琢磨出意思來。我參加的日本人聚會時經常如此，尤其在我們剛到日本的頭半年。

不久，我被在午後太陽下輝映的小水潭吸引住了。我就把臉轉離我們的小團體，面對水潭和踢球的人。由於盤腿坐很累，我就把腿往前稍微伸出去。

就在那瞬間，發生了一件使人錯愕的事情。我的日本朋友使勁地扯了一下我的膀子，輕聲對我說：「請轉過來面向著大家」。我當然遵從他的意思，可是我不能不感到詫異。這雖然是樁很小的事，可是跟我在中國、英國、美國、以及歐洲大陸各地的野餐經驗都根本不

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

同。我從小到大，在所有的野餐會上，從沒有人——無論是朋友、親戚、或師長——更正我過像那個晴朗的星期天下午在日本的行爲。直到那時爲止，在類似的場合我多多少少總是隨著己意怎麼坐怎麼動，而且在那些場合，別人也隨意行動。

由於那時我已經觀察日本人幾個月了，所以我或多或少瞭解我的朋友更正我的動作的意義。當一個人參加了一個團體，無論多短暫，他都應該積極地參與團體的行動，而不該自己去探索別的事。可是我還沒學會這個人際關係的原則在日本人的生活方式中是多麼基本與普遍。

以後參加的野餐會和其他聚會，都證明了我那第一次經驗並不是孤立事件。任何造訪過日本觀光勝地的人，無論去的是著名神社或古剎、風景優美的地點、或伊勢灣中的夫婦岩，都會注意到無論老少都排著整齊的隊伍來去。每個「隊長」和「班長」都舉著小方旗或小三角旗標明團體的身分。那種隊伍的嚴整性，那種「追隨領導」的精神，都是我在別的地方沒看到過的，尤其是1949年以前的中國或今天的臺灣。

另一個令我印象深刻的日本現象就是盂蘭盆會或祭祖節〔譯案：類似中元節〕等節慶時，到處可見的在廟會和街上的歌舞遊行。盂蘭盆會的歌舞由少女乃至經常是小女孩來擔任。她們的活動從天黑直到
15 三更半夜。許多其他節慶的遊行則由成年男女擔任，四個人一排，像穿制服似地穿著藍白相間的和服〔譯案：應該是「浴衣」而非正式和服〕，在歡騰的人群洶湧的街頭，愉快地整齊地載歌載舞與鼓掌。

然而這些只是臨時性團體。更有意思的是那些在同一部門、科局、乃至同一診所工作的同事的娛樂活動了。美國人在辦公室工作，可是他們跟與辦公室未必有關聯的自己的朋友玩。他們可能在家裡招待同事或上司，但這是配偶也參加的家庭活動。中國人比美國人公私

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

不分，可是他們的生活方式跟美國人比跟日本人近。

日本人不僅經常有公司辦的野餐會，而且每年至少有兩次——經常還更頻仍——公司辦的週末活動。這些活動有兩個會讓大部份的美國人和中國人吃驚的特點。首先是參加活動的人並不是相同地位的人，而是同部門、科局、乃至診所的全體同仁，包括經理、高低級幹部、及小職員在內。每個活動都涉及全工作單位（在診所的例子中，包括醫生、護士、和辦公室職員）。其次，配偶都被排除在這些活動之外，甚至在長週末全辦公室同仁乘火車或一部或多部包來的遊覽車到哪個名勝過夜時亦然。

鑒於這種事實，西洋的觀察者很容易說，對日本人而言，團體的要求比個人的好惡更重要。但這種結論也很容易能適用到中國人身上。中國人和日本人都強調自我否定（與西洋的利他主義有別），並把個人主義等同於自私。對他人的責任和義務，比個人的享受和舒適優先。但日本人與同事的壓倒性的連帶，以及那種連帶優於配偶及家庭，這些對中國人而言都是陌生的概念。

就是有鑒於此，類似以下的事件才能令人瞭解，雖然並不使它們更不可怕：

個案一：十三歲的山本和代(Kazuyo Yamamoto)是籃球校隊。她在東京中學籃球錦標賽之前重感冒了，一個星期不能練習。結果四名同學毫無預警地衝到她家，扯住她的頭髮，狠狠地修理她一
頓。她好不容易才逃到附近的醫院求救，第二天晚上十一名同學 16
藉口要跟她道歉而來看她。沒想到她們把她抓到一間廟前，比先前還狠地痛打了她一頓。害她肋骨瘀腫、言語障礙、痲痺發作，而且可能還有腦部傷害。

個案二：十八歲的安城良作(Ryosaku Anjo)是東京大學空手道社

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 的社員，他一再要求退會。鑒於社友堅決反對他的要求，他就請他的父親出面交涉。他的父親爲此特地進京到學校跑了一趟，社員們就表面上答應了。他們替他開了一個餞別酒會，會後把他拳打腳踢致死。[1]

這種事件雖然可能還有其他虐待狂的因素涉及在內，但說明了團體比個人重要。從以上的兩個例子，我們可以看出在日本團體的要求和目標優於個人的極端情況；這種情況連中國人都嘖嘖稱奇，美國人當然更覺得古怪。

兩個傳說

以下我們將檢視兩套非常不同的資料，看看是否能看出日本的人類關係模式。我將敘述兩個各自在中、日流行的主題相似的傳說。我在這裡的想定是，傳說，尤其是特別流行的傳說，與藝術和小說一樣，都反映了創造出它們的民族的慾望、道德判斷、焦慮、與希望。

中國有個在戲曲裡很流行的古老傳說叫《白蛇傳》。故事講一條成精變成仙而臻於不朽的白蛇。她動了凡心於是帶著婢女青蛇化成人形下凡。當這兩個蛇精在中國南方的西湖欣賞美景時，天空突然下起大雨來，把她們逼到一棵大樹下躲雨；碰巧年輕的許仙也在樹下避雨。許仙是個從小失怙的孤兒，受雇於一家藥舖，他正要到附近山上掃母親的墳墓。白蛇與許仙一見鍾情，青蛇受白蛇之央替兩人作媒成親。快樂的小兩口開了一家小藥舖爲生。不久白蛇就有喜了。

17 法海和尚是附近佛教名刹的住持，他認爲不該有蛇精做爲人妻住

---

1. 諸報導有所出入，尤其是個案二。一個報導說安城良作在飯館當場沒死，而是以後死在醫院。1970年11月29日星期天的《西雅圖郵遞報》(*Seattle Post Intelligencer*)對兩個案子都有報導。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在他的地盤內。所以他就到藥鋪子去拜訪許仙，勸他除掉他的蛇妻。法海看他拒絕相信太太是蛇，就叫他測驗太太親眼看看。測驗的方法就是在端午節那天把特別的藥攙進酒裡給她喝。

許仙雖然懷疑還是照做了，果然他的太太就在他眼前復原成蛇。許仙這一嚇就死了。等藥效過了白蛇恢復人形，她決定去取只有遠山上的神仙才有的特效藥。她不顧身孕長途跋涉，歷經千辛萬苦，終於取到藥把許仙救活。此外，白蛇和婢女用魔術把一條白色的緞帶變成虛幻的蛇，促使許仙相信他看到的是另一條蛇而不是自己的妻子。兩人就重拾圓滿的婚姻生活。

法海和尚仍不肯罷休。他告訴許仙白蛇爲了他去找仙藥的眞相，許仙大吃一驚而開始動搖。法海和尚抓住機會說服許仙躲到他的廟裡去。

白蛇與婢女青蛇直覺到一定是法海和尚把許仙藏起來了，她們就動員所有海神水仙在面臨揚子江的寺前與僧兵大戰。白蛇因懷孕行動不便，就跟她的部隊敗走到另一個地方。雙方打鬥時許仙想溜出廟去與妻子會合，可是被僧兵捉住。不過法海和尚看他仍不忘世俗戀情，就允許他跟妻子再團圓一月。

因爲許仙離家那麼久，青蛇就想把他殺了，但被白蛇制止，說他是她的丈夫。所以他們的婚姻又恢復圓滿，不久白蛇就生了個兒子。這時法海和尚帶了個大瓶子來「逮捕」兩蛇。在另一場雙方各有精靈助戰的大戰後，青蛇雖然逃走，白蛇的法力卻被破了。法海和尚用魔術把白蛇鎮在西湖邊的佛塔下，他賭的咒是只有湖水乾涸或寶塔倒塌白蛇才能得救。 18

青蛇在以後的百年間不斷修鍊，變成越來越有力的女神，終於領了另一群神仙把寶塔弄塌救出白蛇。

這就是家喻戶曉的《白蛇傳》的簡要大綱。在一個男人不知不覺

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

間娶了一個蛇精的基本主題上，中國人建構了好幾個版本。一個版本把懷孕和接著的生產省略掉了。另一個版本中，那兒子長大成聰明的年輕書生，他考了狀元後馬上把母親救出。第三個版本只把和尚的干預和白蛇的被壓在塔下當做一個無法避免的滌罪和懺悔的時期，完了時佛陀親自來把白蛇接回天上。還有個版本說許仙前世是位高僧；他做爲許仙的日子只是暫時的、注定的揷曲，最後他變成天上的神仙。

這個中國故事的主題很明顯。男女相遇，彼此相愛而互相獻身。外來的干擾破壞了他們的結合。男子很無助而動搖了，可是女子堅定不移，克服萬難救了他的性命。

日本的以安珍、清姬爲主角的道成寺傳說跟以上簡介的中國故事有若干相似之處。從前在醍醐天皇時代，奧州（東北地方）的白川有個叫安珍的和尚。他由於虔信紀州熊野三山奉祀的神明，所以每年都到那兒朝聖。途中他常在一個村長家打尖。村長有個很漂亮的女兒叫清姬，安珍在她小時候就認識她了。安珍曾跟她開玩笑，說等她長大後要娶她爲妻。

有年他在朝聖途中又到她家投宿。清姬一直把他的玩笑當眞，現在十三歲了，就決定跟他結合的時候已經到了。她鑽進他的被窩，要
19 他帶她走。他大吃一驚，不願負起那個責任，就跟她解釋旅途對她太艱辛了。反過來，他說他會在朝聖的歸途來接她。那天晚上他們就結爲連理。

安珍次日一早與清姬交換情詩後就上路了。那可憐的女孩遲遲等他不歸，終於決定出門找他。她聽其他朝聖者說他繞道避過她家走了，她馬上急忙追去。她蓬頭垢面面目猙獰，路人都爲這樣的人飛奔而過大吃一驚。

清姬終於在上野村附近看到他的背影，於是把他叫住。安珍回頭一看，腳步也不停地就答道他不認識她，她一定認錯人了。當她走上

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

來時，他就開始奔跑，邊跑邊扔他帶的東西，以減輕負擔，一面祈求熊野三山的神明保佑。這時神明似乎眞有反應，因爲清姬覺得頭暈而停下來喘氣。這給了安珍甩下她的機會。

安珍搭乘渡船過河後，告訴船夫有個妖女在追他。當清姬趕到河邊時，她的頭已經因爲對安珍的怨恨而變成蛇頭了，船夫就拒絕載她過河。她就往河裡一跳，馬上變成一條巨蛇，就輕易過河了。

斯時安珍抵達道成寺，他跟住持求救。和尙們把大鐘摘下，把他藏進去，和尙們也武裝起來。可是當清姬化身噴火的巨蛇衝向廟宇時，所有的和尙都被嚇跑了。巨蛇找不到安珍可是看到地上有個大鐘，就把身子往鐘上一纏，一邊拍著尾巴一邊對鐘噴火。把鐘燒得熾熱。巨蛇終於離開鑽進河裡去。當和尙們回來後，把鐘翻過來一看，安珍早已燒焦了。

在這個愛與恨的基本故事之上，日本人做了其他藻飾。有個叫《道成寺讀本》的版本最後以喜劇收場。安珍死後不久，住持夢見安珍和清姬變成一對蛇。他們要求他替他們誦經，[2] 老和尙就照辦了， 20
後來他們又在夢中出現，來謝他的好意，他們現在變成一對人形的天使了。至少有三部能樂、兩部傀儡戲、和四部歌舞伎的劇本是以安珍一清姬的故事爲藍本的。故事裡安珍亡身之處的道成寺位於和歌山縣，現在香火鼎盛，廟裡有安珍與清姬墓，以及承納那大鐘的寶塔，每年舉行一次廟會來紀念大鐘。

傳說與生活方式

這個日本故事的主題與中國故事的雷同之處很多，但也有相異之點。我雖然沒有明確的歷史證據來證明這兩個傳說同源，但鑒於既長

2. 神聖的文字。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

期又持續的中國文化往日本的傳播，很有利於源起中國之說。但無論是否同源，兩個傳說的異同說明了中日生活方式的異同。[3]

由於中國人和日本人都是多神論者，他們沒有西洋人的那種靈界與人間涇渭分明的絕對論，這也是何以兩個故事裡人與靈可以互變。兩個民族都認爲愛情就跟其他的人際的交往一樣，第三者的介入是很平常的。這也是爲什麼和尚在兩個故事裡都那麼重要。即使兩個文化都有外在的、傳統的男女不平等，兩個故事裡女人都比男人強。兩個故事裡女人都得負起保衛其結合的責任。最後中日兩個故事裡都強調個人在同胞間適當位置的重要性，並導出社會認可的結局，而其結局基本上就是給予一個適當的社會脈絡。個人的願望和行動是不夠的；人類的聯繫要重要得多。這些是兩個故事中心理文化上的相似點。

21 但故事顯示的差異也同樣顯著。許仙是個心地善良的無辜丈夫，娶了個蛇精化身的女人爲妻；安珍則和一個無辜而且毫無疑心的女孩發生關係，並答應與她結婚。這個對比是否指出日本人比較容忍婚外關係？在中國的故事裡，雖然丈夫軟弱，聽信那多管閒事的方丈的話，但白蛇還是千辛萬苦來保護丈夫，甚至使他起死回生；而清姬則不顧和尙的保護而把她的男人弄死。這是否暗示日本女人比男人強（或者日本男人更怕女人）？

這個觀察還有故事裡的其他對比爲證。安珍在俗世的存在以一堆燒焦的屍骨爲終，許仙就沒遭遇這種下場。此外那個中國女人開始雖然是蛇，可是變成徹底的賢妻；那個日本女人則開始時是個可愛的女孩，可是變成毒辣的殺人的蛇。[4]

---

3. 這兩個故事包含的一些元素當然並非僅限於這兩個民族。男女邂逅；兩情受阻。這些主題是世界上許多地方的許多故事所共通。甚至兩個羅曼史中僧侶的重要角色，以及女主角身分是蛇，都不限於亞洲。

4.《古事記》和《日本書紀》中的伊弉諾神和妹妹伊弉冉結合的故事就反映了日本女性

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

當我們考慮性愛的因素在兩個故事裡的相對重要性，對比就更強烈了。在中國的故事裡，那夫婦顯然愛的生活美滿，他們甚至還生了一個兒子。性既不是問題也不危險。羅曼史的裂痕只有在外人——法海和尚——干預後才出現。甚至當妻子非此世的身分洩露以後，許仙還希望與她廝守。相反的，日本故事的主題顯然是性和死亡有直接的關聯。接著男方想逃的企圖的是女方的猛追，結果直接導致雙雙死亡。這一切加上日本故事的雖半遮半掩地但不會有錯地提到戀人之間的性行爲（包括用利用文學手法的懸詞〔同音詞〕和交換色情的和歌），而中國故事不然。

最後，正如以後的章節所將揭明的，雖然日本人是透過中國的文化過濾接受佛教的，可是在日本，佛寺、和尚、及佛學的角色，都和佛教在中國的角色大不相同。例如在中國，和尚處於俗世之外，可是他們在日本卻是日常生活不可分割的一部份。其實除了婚喪之際以外，和尚到中國人家做客是很奇怪的。在喪禮的場合，和尚受雇來誦經；婚禮時，他們則來化緣。在中國故事裡那方丈是破壞婚姻的主 22
角，而在日本故事裡，和尚則是男子的保護者而與羅曼史的破裂無關，這一點也不奇怪嗎？

這兩個故事和野餐禮貌、以及暴戾的團體連帶的例子等所包含的信息，表面上似乎完全不同。其實它們告訴了我們關於更大的日本文化畫面的一些基本性格。在這個畫面的設計上，團體的連帶至高無

在男女關係上比較主動的角色。伊弉諾對伊弉冉說：「我們繞過大天柱吧！到那頭會合後，我們就結合吧！」她同意了，他就說：「妳從左邊繞，我從右邊繞。」當他們繞過去以後，伊弉冉先開口，說：「多開心呀！我遇到了一個可愛的青年。」伊弉諾很不高興，就說：「我是男的，按理應當我先開口。可是怎麼反過來，妳一個女子卻先開口呢？眞倒霉！讓我們再繞一遍。」說完兩個神轉身又繞，再碰頭時，這次男神（伊弉諾）先開口，他說：「多開心呀！我遇到了一個可愛的少女」（英譯見 Aston 1924:13）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上。這裡討論的集團並非是個像在中國那樣的個人在其中出生或嫁進去的親屬集團，而是個超出親屬關係的集團。然而這個集團的羈絆性極強的本質，又和西洋的自由結社或俱樂部不同。反之，這個超親屬集團成員間的關聯卻又好像靠親屬關係結合似的。

除了超親屬集團的連帶外，日本文化的另一個元素就是日本式的男女關係了。歐美社會處理這個問題的方式是對性愛全神灌注，要不採取中世紀式的壓抑，要不就用現代的泛濫。當性被壓抑時，罪惡感就被用來做爲逼使就範的武器；當性泛濫時，個人自由就被用來做爲合理化的主要藉口。中國人對付男女問題的方法是把它歸入社會中特定但很局限的領域裡。在正當的場合，性不被否認，但也從不是罪惡，但在其他大部份場合性都不在，而不在正是性的適當角色。

日本人對付男女問題的方法基本上和中國人一樣。可是日本人雖然把性規劃到特定的時、地，可是這種場合數量龐大，乃至性或與性關聯的活動在日本文化要比中國文化明顯得多。日本的妻子和母親乍看起來似乎比中國的要從夫、從子得多，[5] 其實她們更強悍。

這兩個主題——即在日本團體優於個人以及性愛的較大角色——尤其在與中國比較時，是日本的人類關係模式最重要的參考點。

所有的人類關係都始於某種家庭，那是每個個人被父母生下來和教養五、十、乃至更多年的場所。這個場所之所以重要，不僅因爲它
23 是每個個人的第一個人生舞臺，還因爲它發生在⑴個人完全無助的時期，⑵他經歷心智的成長率高於以後的任何階段的時期，⑶他獲得對自己以及對他與世界關係的感覺的基礎的時期。

所有社會改革家、新興宗教運動領袖、和政治革命的宣傳家，都

5. 西化的中國男人常說一個人理想的生活裡應有三樣東西：住美國房子、吃中國菜、娶日本太太。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

認識家庭在更大的社會組織中的重要性。如果基本的成長單元——家庭，不能產生符合目標的個人行爲和感覺的模式，那麼長期以往較大的社會就無法好好作用。

因此親屬系統是對較大社會的第一個關鍵，接著我們將拿日本的親屬來和中美親屬體系比較。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第三章

日本與中國的親屬體系

一般而言日本的親屬體系和中國的親屬體系彼此的相似性遠比任 25
何一者跟美國體系要近得多。美國讀者毫無困難地就能斷定那兩個遠
東體系跟他所熟悉的模式多麼徹底不同。

基本的相似點

日本的親屬體系的中心就是從中國借來的孝的概念。中國的孝道的入門書《孝經》已成了日本的文學遺產的一部份。《二十四孝》是中國人用具體的例子來對孝的精義所做的說明，據說採自歷史上的實例。日本人不僅接納了這本書，還編了他們自己的叫做《扶桑孝子傳》的書。後者不是區區二十四個例子，而是包含了七十一個故事。它也提供了這些孝子生活的確實時地。

日本的統治者和中國的一樣，以賞賜禮物和榮銜來表彰根據孝道
的精義行爲可資楷模的人民。例如據載〔德川〕家重將軍[1]（1745－
1760年在位）賜給一個叫平三的孝子「白金若干」。「平三是陸奧國
宇多郡人。從小孝敬父母。他的妻子也孝敬公婆。他的父母喜歡踏歌 26
（歌舞），所以每年中元（盂蘭盆會）他就邀請村人到他家門前歌舞
以娛父母，他與妻子也參加歌舞。父母過世後，他就雕了兩尊小肖
像，進出門時都向他們報告。夏天暑熱時還替肖像搧風，並掛上一頂

1. 軍事獨裁者。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

蚊帳，就跟父母活著時一樣服侍他們，所以將軍表揚他」*（Kondo 1877，卷5，頁5）。

日本人對得體與否的規矩跟中國人一樣，堅持男女有別、男尊女卑。他們強調親屬集團中成員有階等的概念。輩份高、年齡長使一個人比輩份低、年齡小的人尊貴。日本父親或中國父親並不忌諱表示或使用他的權威。做父親的用不著捫心自問或請教專家怎麼樣才能當孩子的朋友。教訓孩子的時候也用不著尊重太太的意見。

婚姻傳統上是由父母安排的，所以一個男人用不著自立就能結婚。其實過去日本父親的權威大到有把女兒賣去當藝妓（演藝人員）和娼妓的「特權」。恩布利在1939年觀察到：「一個晚近的法規說必須取得女兒的同意，可是事實上這只是形式」，而「女孩毫無不同意的餘地」(Embree 1939:81)。

婚後，兒子和他的太太、孩子理想上與他的父母在同一屋簷下生活。就跟中國人一樣，傭人常是親戚。即使不是親戚，他們也常被當做家人。恩布利說佣金往往不是付給傭人他們自己，而是付給他們的父母。通常這些傭人在主人家吃飯，並肩下田。偶爾主人家的女兒跟男傭一起下田幾個月而親熱起來，因而懷孕，結果以結婚了事(Embree 1939:80)。

就跟中國人一樣，日本人在法律上也相信並實行家人的連帶責
27 任。在明治以前，無辜的家人和親戚常因中國式的連坐法（依關係而同負刑責）而受罰。德川時代（1603－1868年）的一齣歌舞伎戲劇中，主角的強盜抱著幼子被烹死時，口發不平抗議那不人道的刑罰(Abe 1963:325)。一戶之長可以把犯罪或心智不全的家人關起來而不

* 譯註：原文爲：「平三陸奥宇多郡民，自幼事親無違，其妻亦善事舅姑。舅姑好踏歌，平三每中元請人踏歌戶前，夫妻俱之以供二親之觀。亡後刻二小像，出入必告，暑則煽像，供蚊幮，如事生。至是旌之。」

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

受罰，雖然在法律上他並沒有權力這樣做。逐出村外是個常見的對付犯規者的有效方法，這個習俗今天還存在(Hirano 1963:291)。

日本人行祭祀祖先（祖先崇拜），每家通常都有個神龕來祭祀亡故的親戚。個別的祖先由標示其生平特徵的神主牌位來代表，經常受到供奉。主要的奉禮在陰曆七月半的盂蘭盆會。中國人在春天的清明節上祖墳掃墓，清明可說是中國版的復活節。日本人則每年遵守同樣的習俗兩次，在春分日和秋分日去掃墓。

日本人發展出了一種世系團(lineage)的制度。在日本部份地區有一種世系團組織來聯結許多有關係的家族。畢爾德斯利、豪爾、與渥德報導在本州西部的新池有五個世系團，每個叫株(*kabu*)或株内(*kabu-uchi*) (Beardsley, Hall, and Ward 1959:262－75)。有些日本世系團甚至還有族譜，登錄了許多世代，並詳細記載祖先中顯赫者的成就。

正如中國親屬體系，離婚傳統上是男方的特權，而丈夫的父母通常比丈夫本人對事情說話更有份量。大多數人都行單偶婚（一夫一妻制），但如果沒有男嗣、爲了男方的慾望、或爲了提昇男方地位，也允許多妻。例如1868年明治維新以前，天皇（及幕府將軍）有不少嬪妃，有錢有勢的男人常養藝妓或其他女子爲妾。連明治天皇都有幾個嬪妃。這些是太太無法防止的社會習俗。

中日親屬體系的差異

以上我們討論了中日親屬體系的相同點。然而兩者間的差異相當 28
可觀。下頁的圖能幫我們瞭解中國、日本、美國親屬體系的差異。

在這三個體系中，美國的最簡單。個人一到了成年就得自立門戶，因此他的有效親屬組織包含一位妻子和未婚子女。中國的親屬體系幾乎正好相反。它規定無論個人的年齡階層如何，都受到祖先和尙

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

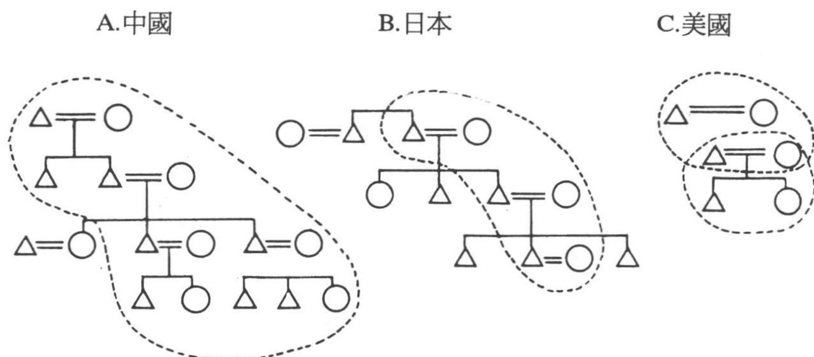


圖1　諸體系的差異

未出生的後裔的羈絆，以及父系的旁系親屬的羈絆。因此他的有效親屬組織比美國人的要大得多。另方面，日本的親屬體系則既不在個人成年時放鬆個人，也不永遠把他綁住。

中日差異的核心在於〔日本的〕單嗣繼承的法則；在這個法則下只有一個兒子，通常是長子，繼承家屋、財產、和祖先牌位，有時附
29 帶一些對其他兒子的經濟上的安排。(2) 與這個特徵密切相關的就是嗣

2. 現有證據顯示直到公元七百年左右，長嗣繼承爲日本繼承法則的特徵。日本大約在那時模仿中國法律制定了新的法律〔律令格式〕，規定在父親未留遺囑情況，財產由諸子均分(Aoki 1965:155)。武士階級諸子分遺產（分割相續）的習慣一直繼續到整個鎌倉時代（1185－1336年），不過未必是均分。通常由父親指定一個兒子（有時不是長子）當嗣子，其他兒子如果受到命令就得在嗣子的軍隊服役；他們甚至對分到的財產都沒有完整的所有權。他們或多或少是嗣子的「領臣」(Sato 1965:186)。在接著下來的南北朝及其後，單嗣繼承變得越來越普遍(Sato 1965:192)。到了德川時代，法律規定所有階級都得行長嗣繼承，做父親的無論自己的意願如何，都有義務遵守。更晚近的田野報告顯示西南日本（南九州及其他地區）的農村行幼子繼承，其他兒子分得不定量的財產。

川島武宜認爲這裡幼子繼承一詞並不妥當，因爲這個習慣通常是情況使然而非法律或風俗的規定，因此並不嚴格遵守。按照川島的說法，其他兒子離家以後，「在家長過世時與家長住一起的兒子就繼承他的地位。由於農村男子早婚，通常家長過世時

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

子（最常是長子）和他的兄弟（通常是弟弟）之間顯著的階等式的關係。其實在嗣子的兄弟分得部份遺產（或與嗣子維持經濟關聯，如當他們做爲嗣子的佃農）的情況下，他們不只屈從於嗣子，還倚賴他。北日本（本州的北部）和西南日本（本州的西部、四國、和九州）在嗣子與其兄弟的關係上有所差異，下文還會簡單討論。然而在這裡把全日本都當做這個模式。

日本模式和中國模式形成強烈對比，在中國兄弟均產的原則，(3)與兄弟間無約束性的階等紐帶，已在過去通行了二千年。可是日本的情況也在三方面與英格蘭和早期的美國不同，英美本來以長嗣繼承爲常規。英格蘭和殖民地時代的美國的長嗣繼承意味嗣子由習俗決定，而在日本的單嗣繼承，即使法律偏向長嗣繼承，嗣子仍通常由父親選擇。按照英格蘭和美國初期的習俗，弟弟們對遺產沒有合法的份，但在日本的情形，其他兒子通常也有未定量的份。最後，英格蘭和美國初期的弟弟們可以自由離開長兄另闢蹊徑，日本的弟弟們則屈從於嗣子；他們得在他的軍隊服役，或對他繳納部份種地所得，此外還得服從他的命令。

分家與大家庭理想的對比

我們將暫時把日本與西洋的差別留到以後再考慮，而先來檢討日

與他住一起的是幼子，所以幼子就成了嗣子。如果父親過世時，還有幼子以外的兒子與家長住一起，他就變成嗣子，並負擔起弟弟的生活」(Kawashima 1957:71)。

把這些資料與其他資料綜合起來，我認爲情況雖然複雜，但無爭的事實就是在日本的整個信史中，單嗣繼承似乎通行於大部份地方。第二次世界大戰以後，日本法律就廢止了長嗣繼承，但在實踐上還沒消失。

3. 中根千枝根據大石愼三郎對德川時代農民的研究，說：「……此時（大約公元1713年）實行的習慣上的繼承法是均分土地」(Nakane 1967a:64)。可是我沒有看到其他任何出版物提到她說的這個習慣。中根在她的整個分析中也沒有容納這個習慣的餘地。我們只能做出這個陳述是錯誤的、或代表逸軌或極罕見情況的結論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中差異的一些涵義。首先，日本人沒有中國人的大家庭理想。按照習俗，非嗣子的兒子，通常是弟弟，一般婚前即（婚後則一定）離開祖
30 家，這造成了日本有名的本家和分家的區別。前者是嗣子繼承來的家庭，後者則是其他兒子建立的分別的家庭。即使本家和分家[4]之間存在比美國的兄弟建立的個別家庭間更緊密的關係，幾個兄弟建立分別的家庭是日本的法則，不像在中國，除非媳婦們眞的無法相處，否則是個得避免的後果。換言之，同居是中國已婚兄弟們的理想與榮譽，分居則是日本人的理想。

分居的理想非常重要，乃至在父親讓出家長的地位後，年老的雙親常和新的家長分開居住。雙親可能搬到同一棟房子的不同廂房，或搬到主屋旁邊或後面的獨立小屋。這個風俗即衆所週知的隱居。雙親退隱去的房子叫做隱居屋或離。[5]雖然這個風俗並非一成不變，但隱居概念在全日本通行。連在東京和京都等大城，以及神戶近郊的岡本和蘆屋，或池田附近的旱田村落，都找得到離。當年老的雙親太老了或太病弱了，長子家可能把他們接回來住。在這種情況，家屋的離的部份可能租給一個鰥夫或寡婦住。最後這種安排在住屋短缺的都市或近郊尤其可能發生。不過在本州中部的關西全域，我都看到許多年老的父或母或雙親一起居住的離。

已婚弟弟和嗣子分居，退休的老父母遷出祖屋，這種習俗的認可大概和另一個日中間有趣的對比關聯。在中國大家庭的理想在富裕人家和社會雄心大的人家比在窮人家強。因此中國小說《紅樓夢》（英譯見 Wang:1929 & 1958）裡描寫的那種大家庭，在市鎭比在鄉下常見，而家庭的大小一般也是市鎭裡的比較大，鄉村裡的比較小。在日

4. *Bunke* 分家或 *honke* 本家中的 *ke* 是日文對漢字「家」的仿中文的讀音〔日本文法中叫音讀〕。

5. 在四國這種隔開的房子叫部屋。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

本情況似乎正好相反。日本當然沒有發展中國式的大家庭的機會，但畢爾德斯利、豪爾、與渥德發現，在今天的新池——那是個非常鄉下的小莊——小家庭的百分比最低；稻荷和原古才的農民與開舖子的商人混居，小家庭的比例就很大了。而商店人家的核心家庭類型的比例最高(Beardsley, Hall, and Ward 1959:228)。不過日本的鄉村和半都市雖有差別，卻到處都找不到中國式的大家庭。古島敏雄報導在1682年有大家庭的存在，「分別有二十、三十、與十二個家人，每個家庭包括旁系親屬和他們的基本家族」。但七年以後「這些家庭就分化成較小的單位」。例如在後面這個年代，「那有二十人的家庭在戶籍記錄上變成四戶個別的家庭」(Kojima 1948:116−18; Nakane 1967a:66)。

命名的線型聯繫與水平聯繫

中國家族的姓通常淵源古老。大部份已經在過去通行了二千年。當兄弟分家時，無論搬離祖家和故里多遠，他們總是保持同樣的姓。大部份日本人在德川時代以前無姓，因此無法從紀錄中找出兩兄弟之間的關聯。

傳統日本個人名字的模式也有干係。對中國人而言，不僅所有氏族成員都姓同樣的姓，兄弟和父方平表〔即堂兄弟姊妹〕（根據中國規矩，他們是同一氏族成員）在個人的名字裡也有一個共同元素。例如，如果那代的名字由兩個字組成，假定有個人叫L.K.，那麼所有兄弟和堂兄弟就是L.R.，L.O.……等等，或W.K.，O.K.……等等。這麼一來，別人從一個人的名字就能一眼看出他在氏族中的輩份。同理，他對上和對下的輩份，也可從大部份氏族都有的詩句或對聯來確定；這種詩句由連續世代的兄弟和堂兄弟共有的字所組成。例如許氏的對聯在我出生時如下：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

景、運、際、光、天

家、傳、德、配、先

32 家父的兄弟和堂兄弟都有「際」這個字，所以我及我的兄弟和堂兄弟的名字都有「光」這個字（這就是我的名字縮寫中的“K”），而我下一代的男性都有「天」這個字。這個對子因此涵蓋了許氏我以上的幾代男性以及還沒出世的幾代男性。

中國人的命名方式例示了父系擴展親族集團的延續性和包容性。它是包容的，因爲該親族集團的所有男性成員與他們的配偶都被姓氏拘束，而該親族集團所有同代的男性成員都用個人名字裡的共同元素來辨認。它是連續的，因爲氏族的成員永遠保持共同的姓，而不同代的男子由他們個人名字中的預先系列化的共同元素聯結起來。

日本人的命名習慣要非連續得多，但也更是排他的。我們已經談過大多數日本人在德川時代以前沒有家或族的姓。從那時起，雖然包容性的姓已成通則，但日本人的名字在親族集團中未顯現包容性。取而代之的是日本人常在特定世系團所有嗣子的名字中規定一個共同的字，武士階級尤其如此。例如大名池田（大名即諸侯，其封地在本州西部）的一個世系（大概是嫡系）共用「由」這個字，該世系的第一人是「由之」，他的長子和嗣子爲「由成」，他的長孫和繼承人爲「由孝」等等。但其次的世系從「忠次」這個名字開始，接著是他的兒子「忠繁」、孫子「忠貞」等等。[6] 這個習慣不限於封建諸侯，等級低得多的武士亦然。[7] 無論封建諸侯或平民的子孫有時把這個模式做如下的詮釋：AB—— AC—— XY—— AE、……等等。

6. 根據一本叫做《吉備（相關）諸村家系錄》的古老族譜（1757年撰；私藏版）；除了少數例外，這也是德川將軍家當權時代遵循的規矩。

7. 例如在吉浦〔廣島縣吳市吉浦町〕還有幾個有關係的世系團用末永這個姓。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國模式表現的是純父系的延續性和包容性。所有符合親屬組織準繩的人都包容在內。對所有符合準繩的人而言，親屬原則的運作結合了過去與現在，以及現在與未來。它產生出一種向心力，鼓勵有關係的人盡可能留在原地，若分離則再回歸團體，當離開親屬集團時要想著它並以它爲本對更大的世界反應，並且得和曾經在團體中生活並爲其成員者保持關係。 33

日本模式同時既更簡單也更複雜。它更具排他性，因爲它排除了旁系的親戚和旁系的祖先，乃至日本的父系比中國的父系界定得更狹窄。日本情況簡單的地方在於對個人而言，由那些眞正在同一屋簷下生活的人組成的家是最重要的團體。分家的成員得尊敬本家的人，可是那種關係顯然設計上就是一種外在的關係，兩個單位涇渭分明。因此就像我們在以下的章節將看到的那樣，夭折的小孩和在家裡住而死在家裡的客人，在日本人家的神龕裡常佔了重要地位；因爲沒有血親或姻親關係但在同一家生活的人，可能比住在別處的親人要親近得多。

被嫡系排除的旁系親屬得另找地方安身。這意味著他們必須參加或創造可以建立生活的團體。然而在鄉村非繼承的兄弟經常並非眞的可以離開另覓前途。相反地，他們得屈從於嗣子，常得替他工作。

兄弟中一人繼承所有財產的權利以及退休的雙親與本家的分離，都造成了排他性。父與子以及兄弟與他們的後人之缺少共同的姓（在德川時代以前），意味著非延續性。這些特點也見於緊接著家之外的最有名的集團同族了。可是事實其實沒有那麼簡單，因爲同族還有其他特徵。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第四章

氏族與同族

日文同族(*dōzoku*)一詞有時譯成英文的“clan”（氏族）或“lineage”(世系團)。現在一般認爲這種傳統的用法並不妥當(Nakane 1967a:84－85)。眞正是氏族的中國的族和不是氏族的日本的同族根本有別。 35

中國的族

中國的氏族（族）包括一個已知男性祖先的所有男性後裔，以及嫁入這個集團的所有女性。他們無論在地理上多麼分散，都會設法追溯每個人，以便把他們登記在同一本族譜上，乃至死者能在同一個祠堂受到奉祀。其實我們在別處(Hsu 1963:62－63)提過，經常兩個或兩個以上本來認爲無關的同姓氏族，後來發現其實共祖。有時這種環節靠誇張事實來建立。中國人管這種族與族的連接叫連宗，結果產生的更大的集團理論上或可稱之爲宗。雖然宗這個詞可視爲更具包容性，因爲它指涉兩個以上新結合的族，其實這個區別並不怎麼重要。本書 36
的用法把這個較大者也叫做族，因爲協同的族和正常的族之間似乎沒有永恆性的區別，因其成員本來就是某祖先的子孫。

在整個中國氏族體系內，房（分支）和較固定的五服世系團之間經常不太清楚的區別先前已經討論過了(Hsu 1963:63－65)，這裡不再贅述。目前得記住的有兩個要點。第一、成員資格乃至氏族及其下位團體的團結不靠居所或地點的因素。按照父系的出生以及婚姻是一氏

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

族成員資格的首要標準。〔中國人〕雖然也實行領養，但例子很少，而且通常局限於已經有關係的人，例如兄弟的兒子或父親的兄弟的兒子。我們在這兒關心的另一點是，雖然氏族內部的隙罅的確存在，但中國的氏族傾向於有高度向心力，因此氏族成員通常會一再不斷地設法查明遠方失落的分支，並重新建立被遺忘的關係。

日本的同族

同族的成員資格與族的成員資格對比起來最突顯的事實在於同族不限於靠親屬或婚姻發生關係的人。中根千枝把日本的同族定義成「一組按照本家和分家來承認其關係的家庭，他們在這個基礎上發展出做爲一個集團的法人功能」(Nakane 1967a:90－91)，不過這個定義並不夠徹底。這個定義夠保險了，可是它之所以保險是出於它很曖昧，因爲它除了同族是個由彼此處於本家—分家的家庭組成的法人團體外，什麼也沒說。

繼承

同族比〔中國的〕族包括了更多特徵，而且同族植根於日本的家(*ie*)或家庭。後者和與之對等中國的家大不相同，雖然兩者的英文翻譯都是household（戶或家庭）。當然中國的家也可以包含僕傭，他
37 們對主人及主人的家人有時也用親屬稱謂。可是這些親屬稱謂絕不會（像日本的家那樣）用「父、母、子、女」等核心家族的稱謂，而是用像「叔叔、大伯」或「姪女、姪孫」等較遠的親戚的稱謂。(1)

1. 在一部有名的中國小說《金瓶梅》（西洋讀者比較熟悉的是英文譯名*The Golden Lotus*）裡，男主角西門慶被有的妾和情婦固定稱作「爹」。他也把她們一個個叫做「兒」，尤其是在性交的時候。他的一些書僮，尤其是那些不時被他拿來做同性戀對手的男孩，也是這麼稱呼他。但這顯然是特殊用法，而且從不適用於其他僕人。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在山東的大部份地方，以及中國東北的山東移民當中，佃農用親屬稱謂稱呼地主。不過這些佃農和僕傭及他們的家人絕不能參加祭祖，也不能入族譜或家祠。他們當然絕不會期待能繼承任何家產。我雖然不能絕對肯定全中國沒有一個僕傭分到一小塊主人土地的例子，可是我不記得在我做過田野的地方、或我生長與上學的地區、以及我旅行過的那麼多省份，有任何這種例子。僕傭繼承主人財產的可能性在中國不普遍。如果有這種事情發生的話，方誌一定會把它當做值得注意的事件而提到。

收養

這些中國的家的特徵和日本的家大不相同。而我們現在必須進而檢討中、日在收養上的不同。一個中國人在沒有子嗣的時候，比較喜歡收養他的兄弟的兒子；第二優先的是替女兒行招贅婚，而使女婿姓他的姓。只有在難得的情況下，他和妻子才會從外面收養一個沒有關係的人。中國人在收養親戚的時候，絕不違背輩份原則。在招贅婚的情況，女婿通常來自窮人家。女婿和他的生家特別不喜歡這種安排。

日本的情況則迥然不同。中國人會很吃驚地發現如果弟弟年紀夠小的話，日本人可能收養自己的弟弟當兒子。恩布利報導了須惠村的一個例子，一位三十五歲的家長認領了他的十五歲的弟弟當養子 38
(Embree 1939:83)。這種解決方法對中國人而言是無法想像也不能容忍的。會被視爲違反了親屬體系的基本原理，其實根本觸犯了刑法。換言之，對中國的個人而言，他在親屬階等上的位置，傳統上是最重要的也不可變更的。連姻親也受到同樣規制，中國人認爲與父親的兄弟的遺孀〔寡婦〕結婚屬於亂倫（可是在日本則被允許）。

其次的對比是收養女婿或婿養子在日本要比在中國普遍得多。其實這種收養的方式在中國很少發生，不過在中國西南似乎比較普遍，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

例如雲南省。此外，日本的名門或富裕人家的兒子也能當婿養子。許多有名的兄弟就是用這種方式結婚的。例如直到1972年6月才下臺的首相佐藤榮作先生就是婿養子。在他之前當過總理的岸信介先生是他的親哥哥。日本的諾貝爾獎得主湯川秀樹先生和他那在京都大學當中文教授的弟弟小川環樹先生就是因收養而分開的。從當官僚起家的日本民俗學家柳田國男先生也是婿養子；他本來姓松岡。日本的名語言學家新村出也是婿養子，他的弟弟是位名天文學家，仍姓本姓關口。我不知道有哪個中國養子地位這麼顯赫。

最後，藉婿養子或法定領養或儀式性收養把無關的人納入親屬組織的事情，在日本比在中國普遍得多。例如在華北，僕傭和佃農雖然用親屬稱謂做爲對雇主和地主的尊稱，並參加若干主人的社交活動，但在婚喪及過年的場合，除了在他們自己的眞的親屬組織外，他們絕不佔一定的親屬位置。在華南和華中僕傭極少用親屬稱謂。中國的僕傭與佃農對主人的祖靈絕無儀式性義務，他們當然也絕不會去姓主人的姓。

39 中國人在雇主—受雇者關係上所要避免的，正好是日本的一邊是僕傭和佃農、另一邊是雇主和地主的那種常見的關聯模式(Ariga 1939; Nagai 1953)。有些日本學者主張，在日本「儀式性」的或「虛擬」的親戚不該和法定「領養」的親戚或血親混同(Nagai 1953:5)。但無法否認的事實是，在日本同戶一起生活與工作的人們之間的那種親密性在中國是看不到的。至少在日本不住一戶的血親比住在一起的「儀式性」親屬要疏遠。住在遠方的血親很容易就完全斷絕關係。住在同一戶的人的親密性，也可由某些僕傭姓主人的姓、眞的親戚和儀式性親戚埋葬在同一墳地、以及僕傭祭拜主人的祖先等等事實看出；靠近本州北端的石神村齋藤同族就是一例(Ariga 1939; Nagai 1953:18, 53)。這些事實把日本的家轉變成一種和中國的親屬集團迥然有別的法人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

(corporation)（雖然是個親屬的法人組織）；我們稍早討論的日本傳統命名方式的垂直傾向，與中國的水平、垂直兩方面都強調形成對比，更點出了同樣的差異。

五個辨義特徵

我認爲同族有五個辨義特徵。第一個也是最基本的就是它是個法人，由具有家長的母法人（本家）和幾個各有家長的子法人（分家）所組成。同族的全體成員不是由個人組成，而是由優位團體和從屬團體組成。

相形之下，中國人在其氏族的成員資格是嚴格地基於他在氏族整體階等中個人的位置：他是弟妹的哥哥，是所有伯叔的比他小的孩子的堂哥，但只是他父親的父母的內孫。這種認親關係按照親屬關係所能追蹤的範圍，無論在同一地點或遠方都可擴展到很遠。

其次，中國的族的成員資格比日本的同族的成員資格在標準上更 40
特定，但在地域上更少限制。一個中國人除了透過社會上不受歡迎的入贅，或罕見的法定領養，否則不能加入另一族，很少斡旋的餘地。親屬關係是族的主要招收成員的機制，而這個機制的運用，實際上僅限於眞正有關係的人。當一個中國人遷居異地時，他只要對遠親確認他在自己的眞的親屬階等中的實際位置，就能重新啓動紐帶；那紐帶雖然可能是潛伏的，但絕不會被完全抹消。

日本人就找不到類似的可以和其他地方的男女進入親屬關係的途徑了；即使對方其實是他的眞的親戚。由於經常納入無親屬關係的人的習慣，加入家和同族的基礎就比純親屬關係更廣；但同時地域上也較多限制。一個人加入家或同族的資格需要住緣關係，即他（在同族的情況，他的家）實際現身於當地，參加現行的經濟、儀式、和社會關係（分家是本家的佃戶，接受本家給的若干財產，或者以其他方式

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在經濟上倚賴本家）。對這些規則的例外很少見。

同族剩下的三個特徵是(1)階等（分家在儀式、社會、和經濟的意義上明白地從屬於本家）；(2)親屬關係的特別定義和擬親關係的重要；(3)永恆義務的概念。

這五個特性彼此互相影響或互相支持。它們並非同等重要。一旦理解了這點，關於同族的一些學術上的混淆就可以澄清了。一個混淆就是關於同族內的親屬關係。大部份（如非全部的話）同族中的核心家庭無疑很可能彼此有親屬關係。基本的紐帶可能透過一個兒子或女兒，或一個收養的孩子，但它們在概念和實質上無疑都具有親屬的性格。（實例見基斯・布朗[Keith Brown]最近對岩手縣的叫做中屋敷的鄉間小村所做的報導，1966:1146－1147）。

41 然而眞正的親人如果住在不同地方而且如果彼此沒有經濟關係的話，他們就不會是同一同族的成員。反之，其實是僕傭、佃農等的儀式性親人，雖然得藉工作來使他們在同族的地位生效，他們卻是同族的成員，完全參加其經濟、社會、儀式活動，並分享其好處。

儘管事實如此，研究日本的學者仍然〔原文中的"either"似乎有誤〕強調按照日本親屬的繼嗣(descent)和繼承(succession)規則，把經濟或其他因素當做修正動原，或當做決定親屬規則的原動原。例如別府春海說日本的繼承慣行受現實狀況的支配，歷經了許多背離長男繼承的理想，連在理應是父系繼嗣團的共同體中，個人的親類(kindred)也是雙系的(bilateral)（Befu 1962及1963；強調爲本書作者所加）。布朗在更晚近做的結論是：「在複雜社會中，由於社會、文化與生態環境的變異較大，相同的或類似的（親屬）意識形態孳生的現象結構，就更可能有廣泛的範圍」（Brown 1966:1147；強調爲本書作者所加）。中根千枝也用同樣的論證，不過出於不同的觀點。她說：「最重要的是這種同族的情況所牽涉到的安排，是內在因素以及

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

外在的經濟和政治因素的後果」（Nakane 1967a:86－89；強調爲本書作者所加）。

這種論證的謬誤只要檢討中國的的情況就很清楚了。大多數中國農民都按照中國的諸子均分的繼承法則代代來分割他們的所有地。大部份中國農地變得零碎到小於從經濟效益觀點來看的最佳面積（七英畝）。中國人違背自己最佳經濟利益繼續分地的原因在於均分家產的親屬規則最重要(Hsu 1943)。然而同時中國人也難得允許緊急狀況來影響他們的父系繼嗣的風俗。中國這麼大，我們當然不能說她沒有「社會、文化與生態環境的變異」。即使中國人一定也經歷了類似的「現實狀況」，那麼爲什麼在中國繼嗣、繼承、和承襲的慣行沒有表 42
現出同等程度的變異呢？如果同等的「現實狀況」導致一個民族比另一個民族更會逸脫理想，那麼我們能不能說那個理想對前者一定不比對後者重要呢？

我們不可避免的推論是中國人認爲他們的基本親屬安排最重要，日本人顯然把其他因素看得同等重要或更重要。我們必須用這種眼光來檢查中根千枝認爲「經濟條件」或「政治因素」具決定性的觀點。例如中根千枝列舉了詳盡的土地所有制和農業慣行的資料，但她並沒有告訴我們經濟因素如何導致——或者乃至支持——隱居的風俗。其實中根千枝自己說：「在一些例子中，捉襟見肘的家庭經濟使得隱居房得等嗣子結婚後好幾年才蓋」(Nakane 1967a:12)。有趣的是面對這種事實，中根千枝就轉移立場而說隱居「是正常的安排，被附會了正面的道德價值……」（Nakane 1967a:12；強調爲本書作者所加）。[2]

對日本的情況似乎最重要的既不是父系或雙系繼嗣，甚至也不是

2. 至於政治因素，的確所有的強勢政府、所有的獨裁者、以及所有的烏托邦創造者，都試圖重整社會集團。可是中根千枝沒有顯示「這種同族的情況的安排」如何具體地與日本政治生活的事實關聯。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經濟因素，而是每個家做爲法人以及每個同族做爲法人組織的無限延續。

確保家做爲法人無限延續的基本機制是單嗣繼承。因此當親生兒子無能或沒有子嗣時，我們就看到婿養子和其他收養無親屬關係的個人做爲嗣子的方式頻繁出現。在單嗣繼承延續做爲法人的家的主前提滿足以後，經濟因素或其他因素才可能取而代之。例如對任何法人而言，老人退休的需要和有人擔當家長的需要都是顯而易見的必要。因此我們看到即使經濟上不利時，還嚴守隱居的習俗。

確保同族做爲法人無限延續的基本機制是本家和分家之間的約束性階等關係，以及它們受彼此永遠負債羈絆的概念，因爲這種負債永遠無法完全清償(Nagai 1953:18 & 56)。其實如果分家當今的成員不幫
43 本家當今的成員的忙，那麼本家現任家長的父親乃至祖父過去的行爲，就會被提出來做爲這種彼此永遠負債的理由；反之亦然(Nagai 1953:54－55)。階等也許足以把分別由兄和弟組成的本家和分家綁在一起，但永遠負債的觀念在確保無血緣的人繼續合作上更有用。

從這個觀點來看，同族使用的奇怪的親屬稱謂就能理解了。稍前我們談到有些無關係的分家僭用本家的姓。但更一般的習俗，例如在石神村，是像以下這樣的：本家的家長和他的妻子是「父」與「母」，分家的家長和他的妻子則是「叔」與「嬸」，而本家的兒子無論年齡大小，都被分家的兒子稱爲「兄」，前者則對後者直呼其名，正因爲後者都是「弟」。雖然這點是根據石神村的資料，我預期往後的田野工作會在其他地區發現類似模式。

這種親屬稱謂的用法是永久性的：所有接下去世代的本家的家長與他們的配偶，對所有接下去世代的分家的成員都將是「父」與「母」，他們的子女則爲「兄」與「姊」(Ariga 1939; Nagai 1953:51－53)。這可以被當做親屬稱謂制度的一種，但它是很特別的一種。它再

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

度澄清了同族的成員不是個人的事實，同族是個法人(corporation)，其成員的單位是從屬的法人。每個單位法人都有其自主性，這些法人是由一擴展的親屬或擬親的網絡聯結起來，每個法人的整體在網絡上都被排定了一個親屬位置，並保有這個位置直到無限的世代。這個擴展的親屬或擬親的網絡使分家的分家能被排定在孫分家的位置（就好像孫子一樣；在石神叫孫分家；Nagai 1953:8）。接著更低位的成員叫別家格名子（被當做別家分家的佃戶）、分家名子（擔任分家家長的佃農）、屋敷名子（租賃宅地的佃戶）、和作子（從子佃戶幹起的佃農；Nagai 1953:32）。「就稱謂制度而言，從儀式性親族家庭成員的觀點來看，本家的家長和其他眞正親族的分家的家長們全都是『父母』（原文如此）」(Nagai 1953:52)。 44

我們於是看出親屬在同族中的確有若干重要性，但它的顯著性大受同族的其他要件修正。檢討迄今所有的證據，我們可說日本的同族包括一個很強的成員法人的階等，諸成員必須住在近鄰，而且彼此靠親屬關係或擬定的親屬關係聯結。

我們在上文中談到收養的頻率在日本的家比中國的家高。我們雖然還沒有適當的材料，我懷疑〔中國的〕族的成員中親屬的比例比〔日本的〕同族高。我相信以後的研究會證明這點。

日本的家以及尤其是同族有的是某種程度的不見於中國的家和族的人的自願性結社。人不能選擇父母、子女、伯叔、或姑姑。可是當他們能把與他們無關的成人收養進家和同族時，當然就有比較大的斡旋餘地了。換言之，他們享有比較自由的招收成員的標準。

這種較大的斡旋餘地似乎被大石愼三郎報導的長野縣五郎兵衛新田村的一個習俗加強。這個習俗在德川時代似乎頗爲普遍(Nakane 1967a:61－73)。在這個村子裡有兩類人：本百姓或有權農民，以及抱百姓或無權農民。本百姓爲村落的正式成員。他們控制影響全村的重

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

大決定，也只有他們有被選爲村落幹部及投票的資格。抱百姓缺少這種權利而是有權者的附庸。有些抱百姓是從本家分出來的，不過經常其間的親屬紐帶無法確立，雖然有不少抱百姓和他們依附的本百姓屬於同一寺社。本百姓的株（股份）雖然依附於家之上並傳給嗣子，但也可以購買，所以本百姓有可能淪爲抱百姓，反之亦然。

株一詞在這裡的用法頗有趣。它的意思像一株樹的「株」，指謂
45 本百姓的基礎權。現代日語中公司股份也叫株。中文公司股份的對等詞是股，可是在中國農村裡沒有東西能跟日本的本百姓—抱百姓模式比擬，也沒有哪家能賣掉其權力或榮譽基礎。

本百姓賣株是個特殊的發展，並不適用於一般的同族。因爲一個本家絕不能把它的位置用株的形式賣給任何分家。我們也沒有任何資料說一特定的抱百姓與其依附的本百姓能靠買賣來交換位置。但本百姓的株的可讓渡性是個很有意義的事實，我們在下文檢討日本對西洋的挑戰時會再談到。

同時我們不可忽略的是，日本的制度在成員的招收上雖然有較大的轉寰餘地，但其組織內和組織間的那種組織性關係上的強烈階等本質，從家移轉到同族時就強化了。因爲任何一個集團的成員資格，在其開始時靠收養措施而可能是自願的，但其紐帶以及責任義務則是永恆的。本家與其分家不能變更他們的相對位置，也不能變更地點，正如中國父子的尊卑關係是無論生前死後都不能扭轉的。換言之，日本人雖然擴大了家和同族招收成員的基礎，但他們仍然堅定地嚴守中國親屬體系的永恆性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信：186 0502 2458

第五章

與祖先的關係

有些學者同仁反對我用「關係」一詞來處理祖先的題目。他們問：「活人怎麼可能跟死人有關係呢？」 47

我不能接受這種反對，因爲我認爲那是來自西洋的文化模式，西洋人認爲活人和死人是絕對分開的。對中國人而言，人類關係，尤其是親屬關係，其紐帶不會因死而斷絕，而只會修正。嬰兒是不辨是非的，因此中國父親與還是嬰兒的兒女的關係，和後者已經到青春期或結婚後不同。在中國情況的格局裡，從嬰兒期到青春期到結婚的親子關係，每個都是修正而非斷絕。它們和父母過世時發生的修正，基本上沒有什麼不同。

家庭神位

日本人也共有這種對祖先的基本的延續感。他們的祭祀祖先觀念和中國人的沒有什麼不同。但他們的祭祀祖先慣行就大不相同了。

首先，日本家庭裡有兩種神位：**神棚**（祭祀神道教神祇用）和**佛壇**（祭祀佛教神祇用）。這和中國盛行者形成對比：祭祀灶神爺夫婦的牌位和祖先牌位。灶神爺和祂太太在所有人家都看得到（Yang 1961: 28）；但祂們的作用是幫玉皇大帝看管人家。咸信每年陰曆年底，祂們升天去把所見做年度報告。反過來，日本的**神棚**通常祭的是天照大神。有時家人去進謁神社取回符籙（**御札**）後，**神棚**上就加拜這些男女神（例如稱做**稻荷**的狐仙）。中國的玉皇大帝和灶神夫婦是管理 48

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

者，跟祭拜祂們的家庭沒有什麼關係，可是天照大神是日本的神話始祖，也是包括今上天皇在內的所有日本人的女祖先；日本人傳統上相信天皇是天照大神的嫡裔。

日本和中國之間更大的對比就是他們對祖先牌位的概念了。首先，中國除了西南以外祖先牌位在全國都只祭祖先；日本的佛壇裡則既放了一個（偶爾數個）佛像，又放了代表祖先的牌位（位牌）。其次，在中國只有已婚男性和他們的妻子有資格上祖先牌位，但在日本許多在嬰兒期或童年夭折的男女孩也上了佛壇。第三，中國的祖先牌位只祭父系相連的祖先和他們的配偶，日本的佛壇則常祭祀岳父母（甚至非入贅時）、舅舅、乃至朋友。爲什麼包容後者，最常給的原因是他們住過那家並死在家裡。包容的模式很不規則：有的佛壇上祭了幾代遠的祖先，可是跟活人比較近的反而不拜；有的包含了許多近的祖先，可是若干代遠的就完全排除了。

結果在我認識或訪問過的中國人中，對自己的祖先牌位代表的是誰，一點也不含混；可是在日本，連家長都經常無法辨認牌位代表的
49 所有人物。一些日本男女對我問的佛壇祭奉的是誰的問題，答案是否定的：「我們不知道」。

在我到日本以前，康乃爾大學的羅拔・史密斯(Robert Smith)告訴我，他看到過一個佛壇祭的是和家庭成員沒有關係而且那家人也不知道是誰的死人。有次颱風毀壞了許多人家，事後這家有人在海灘上找到一些牌位。由於根據日本人的信仰，這種牌位一定載著死者的靈魂，他們覺得「祂們沒人照顧好可憐」，就把牌位帶回家了。後來我在本州西南的吳〔廣島附近〕和蘆屋〔神戸附近〕的兩個不同人家，都確定了這種報導。中國人雖然也相信這種牌位和死靈的關聯，可是他們根本不會這樣照顧祂們的。有些好積陰德的中國人會把這些牌位收起來拿到佛寺燒掉，就好像他們可能提供棺材給無名屍體一樣，可

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是他們絕不會拿這些非親非故的牌位回自己家去。另方面，由於日本人把死嬰也納入佛壇，他們就比中國人更可能記得幾代出生孩子的總數，這可能對戶口調查員和人口研究者有用。

喪禮和墳場

中國人把亡故的父母埋在專用墳場或氏族墳場裡。氏族墳場中不同的墳墓按照輩份和年齡來排列，符合親屬禮節的規則。中國人傳統上稱呼他們的墳墓爲陰宅（他世的住宅），以與陽宅（此世的住宅）區別。這樣咸信死亡只改變了一個人的存在狀況而不改變他的親屬關係。王氏的祖墳和李氏的祖墳分別開來。此外，富貴人家的喪禮要等死後好幾天才舉行。裝在密封的棺材裡的屍體，要在家裡擺上好幾個七天（七、二十一、三十五等等）。如此一來富裕的或顯赫的中國人父母的喪禮是件費時的事情。這想來是爲了表示活的人想要拖延死者的離去。

在日本火葬是習慣的做法，喪禮在死後幾天內就完成。[1] 城市裡 50
的死者不埋在家族或氏族墳場，而埋在他家所屬的佛寺。在鄉村則多半埋在村落公墓。[2] 過去所有日本人家，現在則大多數人家，都是如天臺宗、淨土宗、淨土眞宗等等特定佛教宗派在當地寺院的檀家（會員家庭）。家人都知道哪個寺院的住持是他家的家庭祭司。例如蘆屋的奧山家是蘆屋的眞宗寺院的檀家，而高橋家是秋田某禪寺的檀家。

這種一家歸屬一特定寺廟的情況，在中國是看不到的，很像西洋

1. 傳統上火葬在鄉村地區並不普遍。但〔現在〕連鄉村火葬都變得越來越普遍。
2. 在日本住了一年只遇到一個住在東京〔京都？〕郊外的日本家庭說他們有同族墳場。如果有賀喜左衛門報導的齋藤同族並非獨特的話(Ariga 1939:312; Nagai 1953:53)，那麼其他著名的、一度勢力大的本家與他們衛星式的分家一定有類似的墳場。然而無庸置疑這裡描述的模式適用於大部份日本人。日本葬俗的這個方面與西洋在和教會無關的公墓普及以前類似。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

基督教徒的情況。不過這種與基督教徒的比擬不能做得太近。例如日本人加入寺廟時是全家一起加入的，不需要個人的皈依或行堅信禮。其實個別成員不能改變他家的歸宗。另一點不同是，這種歸宗不只是對當地寺院的歸宗，也是對**本山**（宗派的總部）的歸宗。基督教的類比現象僅見於英國國教或天主教，不過得加以修正。

當屍體火化時，除了喉結（通常都成焦炭）外，所有骨灰都埋在家族寺廟的墳場裡。(3) 喪禮就到此告終。喉結在這裡叫做**喉佛**，和其他骨灰分開，保存在罐子裡，(4) 然後擺在【家裡的】**佛壇**裡若干天，以後再拿去家裡歸屬的宗派的**本山**。在**本山**的寺廟，它受到和尙的唸經超度，然後與其他數以百計的**喉佛**一起永遠安息。**喉佛**擺在家裡的**佛壇**的天數並沒一定。我認識的一家婆婆的**喉佛**在家裡擺了一年以上。那媳婦，即那家的主婦，告訴我她早該把它拿去她家的**本山**，可是她很愛她的婆婆，覺得好寂寞，所以捨不得與它分手。有些人家在
51 把**喉佛**送去**本山**那天大行儀式，有的人家則比較不鋪張。

成對比的祭祀祖先模式

日本人處理屍體的模式在與喪儀有關的其他領域也有平行現象。主祭的家庭祭司給死者起個戒名。以後通常是戒名而非死者本來的名字出現在**佛壇**的牌位上，當然墓碑上也用戒名了。當**佛壇**變得太擠時，比較老的牌位就拿到那家歸屬的寺院。僧侶就唸特別的經把靈魂從牌位上「遷座」，然後把牌位跟那家的一堆牌位擺一起，那堆牌位

3. 家人的遺體只要可能就埋在一塊兒。但**本家**的遺體和**分家**的遺體通常都是分開的。
4. 我想這個習俗基於聲音表達終極的實或大我（Atma）的印度教信仰，因爲世間一切有限的現象都有名字。印度教徒用唵（AUM）的音節代表所有聲音，因它包含可能的聲音裡的第一個和最後一個。喉是個人製造所有聲音的工具。這個和猶太—基督教理念恐怕有原型的關係：「太初有道……」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

放在佛像的背後或旁邊。在許多地方寺廟，主佛像背後的廳堂擺滿了衆多人家數以百計的牌位。

鎌倉時代武家（武士或侍）有自己的族廟。但隨著做爲他們經濟基礎的莊園制度的解體，族廟就變成了所謂的檀那寺。農民本來是被排除在武士階級的族廟之外的，但檀那寺侍奉包括農家在內的複數親族集團，並由他們供養。這個發展對應於氏族神祇（氏神）變成爲當地村落神祇（產土神或鎮守神）的轉換，雖然後者還是叫氏神(Takeda 1957:150－85)。結果今天可說除了少數豪族的家庭模仿了中國的奢侈以外，日本已經沒有族廟了。最接近族廟的就是天皇家在伊勢祭拜天照大神的大神宮。由於這個女神咸認爲是所有日本人的女祖，這個神社可以視爲所有日本人的「族」廟。

中國人的習俗又相當不一樣了。中國的死者保持生前的名字。三代或五代以上的祖先在特定親屬群體的宗祠祭祀。全中國沒有共同的男女祖先。其實每個王朝的宗祠或陵墓只關親屬集團的事。

宗祠完全屬於特定親屬群體的習俗是中國社會非常根深蒂固的特徵，連若干皇帝都無法加以變革。漢朝（公元前206年至公元211年）開國的高祖在帝國各郡國設有太上皇廟。他以後六任繼位的皇帝都在生前就在各郡國立有他們自己的皇廟。一個精緻的皇帝崇拜顯然在萌芽的階段(Ho 1968:21－22)，但這個崇拜歷時不久。從後漢（25－220年）起，各個皇帝無論生前死後都不再立個別皇帝的廟宇了。取而代之的是各朝都有自己的宗廟，祭祀從開朝君主至所有亡君。親屬連帶的概念在中國人的世界觀中極爲基本，連高高在上對人民有生殺予奪之權的皇帝都無法改變(Hsu 1967)。近幾世紀的皇帝，對要人民祭祀皇祖的事，連想都不敢想，就好像小民王不敢夢想要求小民李祭祀王氏祖宗一樣。 52

我們已經談到日本人的祖先和菩薩分享佛壇，中國人的祖靈則被

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

安置在家裡的牌位上或宗祠裡，就好像中國人的祖墳位於與其他氏族的葬地有別的專用氏族墳場。如果一家有人虔信菩薩或其他神明，他們會把這些神祇安置在分別的、單獨的神位上。可是在日本，據報有與本家無親屬關係的分家成員祭拜本家祖先的情事(Nagai 1953:16)。

僅就對待亡故的祖先而言，中國人較強的親屬連帶以很重要的兩種方式表達。一方面，連皇帝都得照顧他們自己的祖先，因爲他們不願與人民分享祖先，或無法強迫人民在儀式上屈從。另方面，中國拜特定神祇的人，不願或認爲無需把祖先與個人的神祇關聯起來，他們也不容許這些神祇比祖先優先。

53 ## 更多的對比

這些日中間在祖先崇拜上的對比，可由幾個日本村落共同體聲稱是幼帝安德後裔的方式得到更多支持。安德於公元1185年毀於著名的壇之浦戰役；這場戰役使歷時數十年的平（平家）源（源氏）之爭落幕，而以源氏勝利收場。1961年祖父江孝男率領九個明治大學的學生研究了位於四國高知縣高岡郡仁淀村的都部落〔村以下的小聚落〕。他們發現一個共有以下信仰的社區：

> 在壇之浦戰役戰敗後，平家餘黨帶著幼帝逃跑。他們來到此地安歇下來，就叫它「都」。蓋了房舍給皇上住。那時天皇最重要的侍臣是個叫做山内神助的三十二歲的人，他專門負責保護幼帝。這隊人馬就在這兒住下來了。幼帝在十八歲時駕崩。神助則活到六十六歲，奮力開發了整個地區。這個神助就是該部落的大户人家P氏的始祖。P氏起初保持了族姓山内爲時十三代之久。到了第十四代時，一個叫山内一豐的人成了土佐城主。由於平民避諱和城主同姓，山内的後裔就改姓現在的P。此後P氏又延續了三

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

十二代。可是如果從始祖神助起算，家系就持續了四十五代(Sofue 1962:91)。

都部落裡有祭祀安德的神社、祭祀安德乳母的神社、神助墓、安德寶物（一把劍、一根矛、一面鏡子）一度秘密埋藏地點、安德點笛成竹所在地的神社、[5]安德寢殿、乳母居所、等等。天皇的寶物現在藏在P家的一個房間裡，誰也不准進去(Sofue 1962:93－96)。

據祖父江孝男說，在四國的這個部落附近，至少有其他六個村莊聲稱他們與那不幸的天皇有同樣的關聯。

中國也有村落說他們和若干皇帝關聯，尤其是後漢光武帝（25－ 54
57年）和明太祖（1368－1398年）。這種關聯通常是牽強附會的。例如湖北省的棗陽有個報恩寺，據說是劉秀（光武帝的姓名）蓋的。劉秀還在打天下的時候，一度被敵軍逼得窮途末路。他無法可想只好躲進附近廟宇神像的肚子裡。追兵來到，只見一間破廟，門口滿是蜘蛛網。這給追兵沒有人剛進過廟裡的印象，所以他們就走了，劉秀因此逃過一劫。劉秀當皇帝後，就把廟宇改建，命名報恩（報答織網救他命的蜘蛛）。當地傳說廟裡從來沒有蚊子(Chu 1967:53)。

中國其他地方關於劉秀的傳說跟這個差不多。現在的湖北省棗陽地方甚至有個村子叫皇村，傳說是劉秀的誕生地。附近市鎮裡的城隍廟（地方或縣的守護神）譽爲全中國城隍廟之首。據報該城的居民在王朝時代免徵房地產稅(Chu 1967:54)。但即使在那裡也沒有村民自稱是光武帝或其手下之後。

5. 安德天皇「把笛子插在地上，繞著它畫了個圈子，命令笛子在圓圈裡長成竹子。直到今天竹葉還只長在圈內，不會伸出去。那個神社祭祀『微葉大明神』」(Sofue 1962:95)。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對比的連帶模式

中國人與個人祖先的聯結，強到連皇帝都不得不放棄要人民祭拜皇祖的企圖；同時，日本人想與歷史名人關聯的慾望，強到連打敗的天皇都成了永遠共同崇拜的對象。

圖2和3能幫我們看得更清楚中國人以及日本人分別與他們祖先的關係。

56 在中國的的模式中（圖2），個人與他的祖宗牌位上祭拜的祖先(AF)、家墓或族墓中埋葬的祖先(AG)、及宗祠中祭拜的祖先(AT)的關係是直截了當的。大圓圈(X)裡的只有在家族內出生或嫁（入贅）進來者。奉祀了不同神祇的諸廟宇（諸T），咸認是保佑人的，大家可能常去上香。然而常到廟裡去的人並非出於與亡故祖先的紐帶才去上香的。

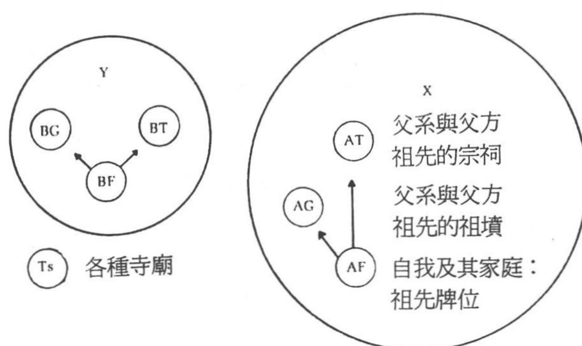


圖2　中國人與死者關聯的模式

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

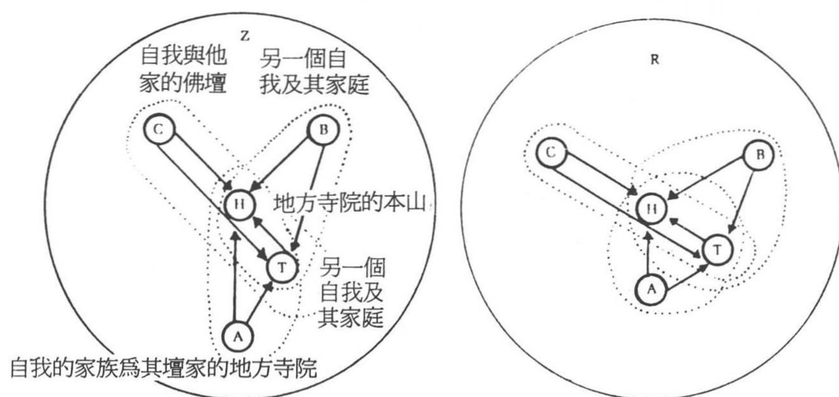


圖3　日本人與死者關聯的模式

在日本的模式中（圖3），個人與家裡佛壇上的祖先(A)、他家是檀家的當地寺廟裡的祖先(T)、以及本山裡的祖先(H)的關係，就比較複雜了。首先祖靈已經離開了原來的親屬領域，因爲他們已經被起了戒名。其次祖先牌位和菩薩在家裡的佛壇上分享供品，最後祖先的遺骨和許多其他無關的亡魂共享葬身之地，同受跟任何人都沒有親屬關係的菩薩保佑。

正因爲與自己祖先的關係被代表無所不包的超自然的外界組織所稀釋了，所以日本的個人和他的家，比中國的有更特定和自動的非親屬的基礎，來把自己和其他個人與家庭聯結起來（結果造成圖三的Z或R，而非圖二的X或Y）。

在這個脈絡下，我們就能瞭解何以中國人相信自己的祖先絕不會害自己（例如因爲〔祖靈〕被忽視而造成生病或厄運），因爲活人與死人之間的關係很近而且是閉鎖的，不過是生前已有關係的延長。反

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

過來，日本人相信有時爲了不能解釋的原因祖先會導致厄運(Yoshida 1967)，因爲活人與死人之間的關係鬆散得多。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第六章

家　元

我們的基本假定是，人一定得以某種形式的人類群體彼此結合生 59
活。在那個全盤性的架構之下，我們的命題環繞著以下諸點：（甲）無論哪個社會的成員，其生命都從某種形式的親屬群體開始。（乙）他們若非終身當那個群體的成員，就得設法加入或形成其他種類的次級群體。（丙）他們設法加入或形成的次級群體，以及他們做爲這些群體的成員的行爲，如果不是由生長的親屬群體所決定的話，就深受親屬群體的影響。

心裡有了這個架構以後，我在《氏族、種姓與社團》(Hsu 1963) 一書中，把印度教印度的親屬制度，與一端的中國和另一端的美國做對比。中國親屬制度的屬性，尤其是延續性與包容性，把中國的個人羈絆於基本的親屬支柱上，乃至中國人最具特色的次級集團就是族或氏族了。美國親屬制度的屬性，尤其是間斷性與排他性，迫使美國的個人脫離親屬，追尋或形成以俱樂部爲形式的親屬外的聯盟。在俱樂部中，他與其他會員平等，自願參加與會員制爲其常規。在印度教印度，泛佈性與單方倚賴的屬性與種姓相稱。種姓是個壓抑個人主動性 60
並切開親屬的人爲障礙，因此使更大的社會秩序成爲可能。此外間斷性與包容性之間的矛盾，給予印度種姓體系表面上的動力（透過不斷地提昇種姓的聲明與動作），但也給予長久以往的基本上的缺少變化（所有提昇種姓的努力強化了同樣嚴格的種姓架構，而「新教」集團不過變成同體系中的新種姓罷了）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

在每個例子中，更大的文化中制度化了的基本理想固實了該社會的組織模式。互賴促使中國的個人尋求公開表彰他與親屬集團之紐帶的方法，而且他也非常在乎維持祖先的名譽。個人主義驅使美國的個人去自尋生路，並替自己豎立起一道心理圍牆，這樣他才能對別人展現他的自立、他的個人成就、以及他隨時能做選擇的能力。大我(Atma)的理想鼓勵印度人特別重視神界，乃至他相信自己必須遵守種姓規則，以在所有存在的終極規劃中確保較佳位置。

因此，這幾個社會的次級集團密切地配合各自的親屬體系。中國的次級集團，氏族，是奠基於親屬的人類組織原則的，因爲它是所有人的人生在其中開始的基本單位的直接延伸。美國的次級集團，俱樂部，則建立於契約原則之上，因爲其有效成員需要擺脫親屬的關係，也因爲其成員都是平等的，而且其加入和持續都是自願的。如果不平等存在，則視爲暫時的，可藉個人的努力來改變。印度的種姓從親屬原則開始，因爲一個人出生到他的種姓或亞種姓。但一個印度人的種姓關係大於他的親屬集團，並決定他在社會的位置。此外，對於印度人的未來，包括來世在內，與種姓關聯的活動重於與親屬關聯的活動。階等原理滲透到整個印度的種姓體系及其所有衍生結果。其最極端的形式堅持所有階等差別都是與生俱來的，只能靠輪迴來改變。

日本的親屬體系正如我們在前面幾章所解釋的，基本上類似中國
61 的親屬體系。兩者都以父子綱(dyad)[1]及其延續爲首要。從這個中心焦點開始，兩個社會都賦予孝和親權尊位。

但日本的制度也以單嗣繼承以及嗣子與兄弟間明顯的階等性關係爲特徵。這些特徵從兩方面改變了親屬制度的衝擊。首先，日本的非嗣子的兒子對祖產沒份，也沒有法律、社會、或宗教上的根據來留在

---

1. 最小的親屬集團。關於優位親屬綱假設，詳見第七章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

老家。如果他們分到了什麼或還留在老家的話，多半出於父親或嗣子的堅持。實際上嗣子可能容忍他們的出現，甚至覺得他們有用。稍前我們談到連在鎌倉時代武士階級的弟弟都得屈從於嗣子。其實研究顯示在日本的部份地區，弟弟被習俗強迫留在大哥家當未婚的工人。然而，日本的弟弟們無疑會比中國的弟弟們感到更多得多的心理需求來另覓名聲或財源。如果我們假設——我們非得這麼假設不可——非嗣子的人數比嗣子多的話，那麼大多數日本男性都會在這種衝動下行動。

這也是何以收養無親屬關係的人和婿養子在日本比在中國盛行的原因；婿養子就是一個男人去跟妻子的家庭生活，並姓岳父的姓的習俗。這也是違反世代原則來把弟弟收養做兒子的事情在日本可以，可是在中國從不實施的原因。也是爲什麼在日本而非中國祖靈可以跟菩薩分享牌位，而非父系親戚乃至非親戚可以上祖先牌位的原因。也是爲什麼日本人的祖先遺骸和陌生人一起埋葬或擺在一塊兒的原因。也是爲什麼日本人有同族可是沒有中國式的氏族的原因。

中國人和日本人還有一個不同的地方在於對權威的不同態度。嗣子和他的兄弟在日本的制度下社會距離比中國的制度下的長子和弟弟要大得多，這符合單嗣繼承，並可能是單嗣繼承的結果。階等在中國的父子優位並強調權威的親屬制度下已經夠重要了；但在日本變得更凸出。在中國父親與兒子們的階等式關係在若干程度上被繼承與兄弟 62
位置的較大的平等所平衡了。在日本父親與兒子們的階等式關係則被繼承和兄弟位置的不平等所強調。

對大部份日本人而言，他們原來的家庭以外的次級集團是最首要的，相形之下，對中國人而言，最首要的是親屬歸屬(Levy 1953:182－84)。然而與西洋個人對歸屬於非親屬集團的渴望對比，日本人對歸屬於非親屬集團的願望，無論在意識形態或實踐上都無涉對親屬的排

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

斥。這因爲日本文化的制度化的理想是互相依賴而非個人主義。日本人的做法是把親屬結構，尤其是其內容，帶進次級集團。因此日本人對次級集團歸屬的需要，並不表現在成員平等、可自由加入或退出的俱樂部，而在於日本獨有的家元。

家元奠基其上的連帶原則或許可以叫做親約(kin-tract)。[2] 我用這個詞來指一種既固定且不能更動的階等性的安排，由一群在同一意識形態下，爲了共同目標，遵守同樣行爲法則的人自願結成。它包含中根千枝所謂的場的要素(Nakane 1967b:31－37)。它是半基於親屬模型的，所以一旦固定下來，階等的關係就傾向於永恆化；它也是半基於契約模型的，因爲加入以及偶爾發生的脫離某特定集團的決定在於個人。

家元的特點

家元在日本的數目龐大、種類繁多。不僅有著名的挿花、茶道、柔道、繪畫、書法的流派，還有舞蹈、歌舞伎、能劇、射箭、騎術、歌詠、服裝設計、古箏、盆景、烹飪、禮節、燒香等等的流派；當然還有武士集團，它們雖不叫家元，可是到底還是按照同樣原則來組織

63 的。〔淨弌璃〕戲曲裡戲劇化的那四十七名浪人的著名例子（忠臣藏）就是一個這樣的集團。第二次世界大戰以前在軍國主義的日本很有名的超帝國主義結社黑龍會是另一個例子。甚至還有現代日本畫家以（例如）「塞尚畫派」名於世，還有數學家結成「和算」學派（日本式算術學派）。

---

2. 多虧湯瑪斯・若稜(Thomas Rohlen)建議這個術語。對於親約原則的意義及其行爲表現更完整的探討，見Hamaguchi and Sakuda (1971:373－77)〔譯按：在這篇對許烺光教授的解說文中，兩位日譯者把“kin-tract”一詞譯做「緣約」〕。我也有虧濱口惠俊教授澄清若干概念細節(Hamaguchi 1970)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

據川島武宜(Kawashima 1957:322－69)說，1952年僅傳統舞蹈界就有六十四個以上不同的家元。川島解釋藝術界的家元具有以下四個主要結構特徵：(3)

⑴師徒關係

嚴禁弟子更改任何對藝術內容的詮釋。基本技巧與風格的分析與組織由師傅來決定與統制。教授法的核心是腹藝（字面的意思即肚子裡的技巧），徒弟的學習法不是接受明白的指導，而是靠在耳濡目染中模仿師傅。教學常是口授與密傳，以確保師傅的優越地位與神祕感。

師徒關係是經過兩個階段才確立的。在第一個階段裡，弟子當了見習生可是還不是家元制度下模擬家庭的成員。當徒弟的技巧達到某種程度的嫻熟並得到認可後，就到達第二階段。在各種舞蹈流派的第一和第二階段間有個測驗。(4)

認可的意思是徒弟可打出流派的招牌出社會。以舞蹈的花柳流爲例，每個徒弟都取了個「藝名」做爲個人名字，並以流派的名稱做爲「藝姓」。流派中假定了「血緣關係」。弟子的新「藝名」常和師傅的「藝名」有一字相同，就好像我們在上文中看到的在實際的親屬結構中，嗣子的名字有一字與父親相同。例如舞蹈的花柳流，「花柳壽美」是「花柳壽輔」的「直（系）弟子」，而「花柳祿美」是「花柳祿壽」的直系弟子等等。檢定合格的典禮相當隆重，典禮上徒弟受頒 64
帶有流派紋徽的杯子和扇子，以及一個刻有他「藝名」全名的圖章。典禮後，徒弟就有資格開班授徒，可靠此維生並享受社會地位，就好

3. 除了特別註明者外，以下對諸特點描述的細節，若非根據川島武宜的書，就是按照我自己的觀察。

4. 通過檢定後，徒弟得付師傅一大筆執照費。這是師傅的主要收入之一(Nishiyama 1962: 67－68)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

像現代社會裡的博士學位。

檢定包括以下責任和義務：（甲）師傅將給徒弟職業上的保障，並替徒弟在業界宣傳。（乙）弟子必須忠實地服侍師傅。這是個極爲個人的關係。弟子不能換師傅，好比「忠臣不事二君」。他必須忠實地重演師傅的藝術風格。在所有個人及儀式場合，弟子都必須送給師傅適量的金錢禮物。

師傅在業界提拔弟子的義務與弟子忠誠侍奉師傅的義務是相互的。這種對價關係[5]是個很實的不能化解的關係。這些相互義務就像父子之間的義務，是不能量化的，因此沒有極限，當然師傅不會對徒弟做法外要求。

⑵互串的階等

家元組織是個十足階等性組織。各個徒弟透過師傅與其他徒弟互相串聯起來，而師傅則透過老師傅與其他師傅串聯起來。一個龐大的組織就這樣建立起來了。

中世紀的封建制度是從最低級的做工的農夫建起，往上到貴族的一個階層性金字塔；家元與此不同，是從擔任父親角色的名人[6]起往下建構的。家元制度的功能就是透過嚴格遵照師徒模型的基礎，納入越來越多的弟子，來擴展流派之首的「血緣關係」。最高的名人具有韋伯(Max Weber)所謂的「領袖氣質」(Erbcharisma)。名人用韋伯稱做秘傳(esotericism)的方式把這個感召力傳給年輕一代的師傅。

每個家元法人團體都有其地盤，靠所有成員的合作來維持與擴展。日本人用派閥一詞來形容這種團體。派閥的意思接近「有力流

5. 川島教授告訴我這個詞最好的對等語是德文的*Entgelt*一詞。

6. 在日本所有的家元乃至家元以外，比所有人都傑出者，或者在圍棋的場合擊敗所有對手的人，就給予名人和本因坊的頭銜。在1968年和1971年，來自臺灣的中國人林海峰，是日本圍棋界的名人和本因坊。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

派」。（閥一字就是中國人和日本人用來描述1912－1931年間，中國被幾個各自爲政的軍閥搞得烽火連年的那些中國軍閥的「閥」。但中國軍閥從未組成可與日本的派閥比美的集團。）派閥的成員必須對外嚴守其風格的秘密，並不許教授外人。流派中的亞集團可自願把部份地盤讓給同流的另一個亞集團，但不能讓給外人。組織內嚴禁更改任何階等性的安排（例如師徒不得易位）。這種制度避免競爭並限制了每個師傅的作業範圍。例如一個舞蹈流派規定：「檢定合格之弟子開業時，其他弟子不得在方圓三町〔市街單位〕以內營業」。

許多有趣的具體實例可說明家元制度如何控制地盤。1950年有位美國芭蕾舞蹈員拜日本舞蹈師傅甲爲師。這個美國人以爲可以自由選擇不同的師傅學習她想要的藝術技巧，後來就去找同派的乙師傅。從她日本師傅的觀點來看，這既震驚又不道德。於是甲師傅就去找〔同門的〕丙師傅（第三者）商談，請他幫忙想辦法解決困境；可是丙無計可施。同時乙師傅拒絕教那美國芭蕾舞蹈員，因他不想破壞流派內「和的精神」。於是丙師傅就請總家元長（甲、乙、丙的師傅）定奪。總家元長就要求芭蕾舞員暫時當丙的弟子。這麼一來大家元長就就指定丙師傅做爲他的臨時代表，他收納芭蕾舞員可冷卻發展出來的緊張。同時也保全了家元內的「和的精神」。這樁事終於由於芭蕾舞員回到甲師傅門下而解決。換言之，弟子不該自行更換師傅，可是如果原來的師傅要她去找另一個師傅的話，就完全可以接受。

派閥的另一個功能就是互助。當一個弟子要試演或公演時，同家元的其他成員就有責任來幫忙演出，例如做爲演員之一，或幫忙負擔開銷。在階等上地位比主演者高的人幫忙演出。階等上更低的人則幫忙買票和送通常是現款的賀禮。 66

最後，根據川島武宜的說法，在每個派閥內，每個檢定合格的弟子的地位，是像圖4那樣以特殊方式與其他弟子關聯的。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

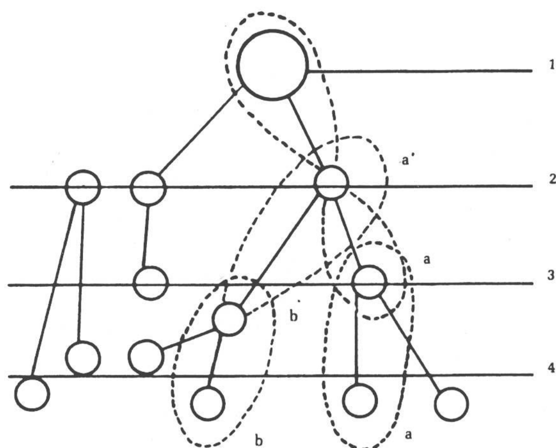


圖 4　流派內歸屬的秩序

其歸屬不僅是世代性的，而且還是直系的。換言之，4a是3a的門徒，4b是3b的門徒，3a和3b則是2a的門徒，諸如此類。其組織很像軍隊。每個軍長底下是幾個師長，每個師長底下是幾個旅長，每個旅長底下是幾個營長，營長底下是幾個連長，連長底下是幾個排長，排長底下又是幾個班長。早幾代師傅的徒弟和當代的師傅之間雖然沒有師徒關係，但後者肯定是先前師傅位置的繼承人。最高的師傅有指揮權，而階等中的每個成員都有個人的等級，完全跟軍隊有上將、中將、少將……一等兵、二等兵[7]等等一樣。這個有組織的階等是基於
67 其重要性依序如下的三個要素：（甲）「血緣關係」，（乙）結業年次，（丙）技藝成就。有個傾向就是對技藝特別精湛的徒弟，常不管他們的年齡位置給與更高的「門面」位置。

---

7. 美國陸軍只有「一等兵」(private first class)和「士兵」(private)的軍階。這裡指的是日本的軍階。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

⑶家元長的至高無上的權威

第三個結構原則就是全流派的宗師所行使的至高無上的權威。這樣的人在日文裡叫家元(*Iemoto*)[8]（和整個體系的名稱一樣）。他有權控制風格，[9]即有權保持流派的風格，也有權靠調整地盤來維持優越水平（家元長可能斷定流派內某些師傅的地盤太大，因此家元長可裁決他的部份地盤得讓給另一個師傅），家元長也有權把行爲不當的成員逐出宗門〔破門〕。

家元長抽取門徒的部份收入做爲檢定費，並在像上文所談的其他特殊場合收取費用。當家元長蓋新房時，可以要徒弟樂捐。家元長有權賣給徒弟帶有流派紋章的制服和腰帶。徒弟有買的義理（義務）。

家元長有權把地位傳給血緣嗣子。（這個規則的唯一例外就是舞蹈的若柳流了，該派家元長的繼承人是選舉出來的。）繼承人通常是技藝精湛的成年兒子，可是即使他很年輕並缺乏技巧上的資格，他做爲家元長的地位並不會受損。當沒有嗣子時，家元長就替女兒招贅，通常家元長的位置就傳給女婿。[10]

家元長的位置附帶著叫做株的既得利益。如果沒有血緣嗣子，株就傳給家元長的遺孀；沒有遺孀的話，其權益就交給家元長的最有力的支持者。株也可藉協商傳給非血親。如果因無後而把株傳給外人的話，株的新主人就負起祭拜舊主人的祖先的責任，並接管他的系譜。

⑷做爲擬制家族體系的家元 68

最後一個結構原則即家元是個擬制的家族制度。師父以家長自

8.〔原文中〕當*Iemoto*一詞指的是家元之長時，第一個字母大寫。〔譯按．本譯文中把大寫的*Iemoto*譯成家元長。〕

9. 但連家元長都不能改變他的流派的傳統形式或風格。例如能樂觀世流的家元長觀世元正有次想不用文言而用口語伴唱來表演《夕鶴》。咸認爲這太激進了，乃至他的改革企圖失敗。（能樂總是用文言來伴唱的。）(Nishiyama 1962:9)。

10. 最近（1967年）一位女兒承繼了舞蹈的花柳流的家元長地位。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

居，而衆門徒則爲孩子。位於濱松的著名的少女歌舞伎團的家元長市川三升，在一次公演時告訴記者：「我現有十七個女兒，非常快樂。再過五、六年當她們都結婚時，我得送給她們每人至少一件衣櫥。眞麻煩」。[11]

在日本家元制度不僅限於藝術和其他合法行業。連職業賭徒、流氓、打散工的、非技術勞動者……等等都以同樣方式組織起來。徒弟由師傅命名。他們也自稱「流派」。同派的個人叫做「家裡人」。連流氓都彼此互稱「身内」，這個詞本來指的是親人。他們也跟歌舞伎流派一樣，談「一門之繁榮」。在家元祖先的忌日，他們一般全去掃墓。集團成員甚至有義務穿帶著「門派」紋章的制服。他們也有責任舉行或參加正式集會，就跟合法的家元一樣。

以上就是日本的家元的本質。川島武宜對舞蹈的家元所說的，也同樣適用於其他種類的家元。例如生花（插花）藝術最重要的流派有以東京爲根據地的草月流、以〔大阪神戶地區〕岡本爲根據地的小原流、和以京都爲根據地的池坊流。每個都號稱有百萬以上的會員及數以百計的日本支部和一些海外支部。「支部」一詞是個現代用語，全流派在大飯店召開大會也是晚近的發明。但這些流派的精神還是傳統日本式的。例如小原流各支部的代表在大阪的一家大飯店召開年會。小原豐雲先生沒有兒子，他的長女美國俄亥俄州衛斯理安大學(Wesleyan University)畢業，當爸爸的助理。女兒說開大會的主要作用在告訴各支部代表來年藝術潮流是什麼。我問她潮流怎麼建立的，她答道：「由家父決定」。[12]

---

11. 這一小段的言下之意在於這位「父親」非常高興。他其實是在吹噓。
12. 許多現代評論家批判家元制度。見 Kawashima 1957:357－69 和西山松之助〈家元制度中的傳統〉《人類的科學》（〈家元制度における傳統〉《人間の科學》）（雜誌）卷2號11，1964年，東京誠信書房刊行，頁12－21。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

家元式組織 69

我們先前講過雖然親屬、階等、與契約的原則是氏族、種姓、與俱樂部的特點，但它們絕非局限於這些領域。換言之，中國的個人不僅受家和氏族的影響，他還有把親屬關係的基本用來與外人互動的傾向。他會附著於擬制親屬的紐帶上。他會尊敬年紀大、輩份高的人，認爲他們的判斷和智慧都優越。美國人比中國人和印度人都愛參加俱樂部，他有跟雙親及子女或頂頭上司與部屬不拘禮的傾向，好像他們與他平等，並且好像他們的個人之間的紐帶是自願且可變的。印度的個人傾向於把種姓內外的所有關係都看成是不平等的。

從這種觀點來看就清楚了，雖然日本的有力社會集團形式是由親約原理支配的家元，還有各式各樣類似家元的集團不叫那個名字，可是還是顯現了親約原則。有的家元由一位家元長（師傅）和幾個弟子來維持。例如岡山縣某小村子裡有個這樣的例子，有個人在餘暇時教人家傳的柔道法。他和門徒被稱爲一個家元。可是他不收學費而自己負擔家元活動的開銷(Teiji Ito 1968)。

我們可以相當保險地說幾近所有日本的次級集團都具有家元的基本特徵。例如日本人比中國人對宗教歸屬要認眞得多。種種跡象顯示了這種認眞。例如日本人當特定佛寺與神社的固定成員，中國人則到他們高興去的寺廟崇拜或進謁。又如日本人比中國人要有宗教狂及宗派狂得多；這種虔誠基於個人對宗派始祖的奉獻。

我們將在以後的一章中更廣泛地討論宗教。這裡要說的只是家元的特點在日本社會的所有方面都看得到，無論宗教、商業、學校和大
學、工廠和辦公室。我知道我把在日本特別叫做家元的集團和其他不 70
這麼叫的集團歸在一起，會被批評對家元一詞使用不當。可是我的做法在科學裡是很平常的。多年來人類學家談論不同社會的家族與婚

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

姻。可是直到晚近我們才被對更大的精確性的需要所迫來承認易洛魁人(Iroquois)的家族與婚姻和愛斯基摩人(Eskimo)的不一樣，而中國人的家族與婚姻和特羅布里恩德島民(Trobriand Islanders)的不一樣。然而我們雖然有「核心家族」(nuclear family)與「母親中心的家族」(matricentric family)等詞彙來區別各種基本的人類集團（有些人類學家認爲我們應當根本不用「家族」這個詞），也有「從父居婚」(patrilocal marriage)和「新居婚」(neolocal marriage)等術語來區別迥異的配偶方式，可是我們還是沒有詞彙來區別脆弱的婚姻紐帶和比較不脆弱的婚姻紐帶。這些是術語從一般轉變成特殊的變動的例子。「錢」（貝殼是錢嗎？）與「父」（當父親的兄弟都叫「父」時）等詞都曾經過同樣的檢覈。

另方面反方向的語彙運動的例子也不少。“Frigidaire”、“Victrola”、“Kleenex”、“Coke”等詞本來分別是冰箱、留聲機、衛生紙、汽水等的廠牌名字。它們現在成了那些東西的代名詞。同理，波利尼西亞話裡的「塔布」(tabu)與「曼那」(mana)二詞，以及美國西北部的夸扣特爾人(Kwakiutl)與海達人(Haida)的「誇富宴」(potlatch)一詞，變成了描述整類現象的詞彙。只要我們能分辨清楚其固有特徵，並沒有什麼科學上正當的理由，使我們不得用家元一詞來指某種人類集團形式。

與中國的對比

我們或許該問做爲一種組織的家元是否日本史上相當晚近的現象？根據日本的權威，大部份現在形式的家元都是從德川時代開始
71 的。如果家元在三百年前不存在的話，我們怎能把它想成是日本社會中最重要的次級集團形式呢？

我對這個問題的答案如下：首先，類似關係一定比正式成立的家

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

元早得多。否則我們怎麼解釋前者爲什麼這麼普遍？其次，如果家元制度的根不深的話，它不可能這麼容易經過日本的現代化的考驗。其實家元不僅沒有凋萎，近年來它做爲一種制度還更繁榮茁壯。然而我對這個問題的答案的第三個也就是最重要的方面，只要比較日本的家元集團之多和中國的闕如就知道了。

傳統中國師生或師徒關係是很重要的關係。孔子一生據說有弟子三千人，當然他身後的二千年中，有無數士大夫階級的信奉者。其他大師生前死後也有大大小小的徒衆，不過都不及孔子的多罷了。

東晉的王羲之（317－420年）和唐朝（681－907年）的顏眞卿都是中國的名書法家，他們在所有時代都有徒衆。在中國傳統上，書法和繪畫同樣受珍重，在許多中國人家書法作品和繪畫並排陳設。有些中國書法家只臨摹王體，有些則只臨摹顏體。

當然中國畫家有時也以其「流派」名世。有些中國畫家臨模有名的五代（907－960年）畫家吳道子。連二十世紀都還有名畫家自稱是大師的弟子。大家都知道現居紐約的郭大維（David Kwok）是還住在大陸的齊白石大師的弟子。其實許多郭大維早期的名作還有老師父的題詞。齊先生簽名時通常自己題款「九十歲白石」。

然而無論聖人孔子、書法家王羲之、或畫家吳道子的徒子徒孫，都沒有家元式的組織。這些人物中每個的徒子徒孫都可以稱之爲一個「流派」，可是這些流派無論在結構上或複雜性上都不及日本的家 72
元。任何中國的「流派」都沒有大家長或中央委員會或啓蒙典禮。

在傳統中國靠近每間教室門口的地方，都擺著一個孔子牌位，供學生進出教室時祭拜。師生關係在士大夫階級比在人口的其他部分更形重要，它被列爲五倫之一。但師生之間並不形成任何歷時久遠的組織。老師和學生之間的關係是個人關係：王先生拜李先生爲師，李先生可能有數百名學生散佈全國各地與各種行業。王先生以後可能有許

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

多自己的學生。可是李先生和他的學生之間沒有任何持續性的正式關係，李先生和他的再傳弟子之間更沒有了。

在燒瓷或木雕之類的手工藝界，師徒的關係更隨便。中國普通的手工藝舖子裡，通常有一位師傅和兩個師滿匠人，另外再加上幾個簽約三年多一點的學徒；三年多一點就是學徒生涯的總時限。學徒們在那三年裡的大部份時間像僕人般地幹活，只能在幹完活以後偷偷摸摸地學手藝（這個情況與某些日本的家元相同）。學徒期滿，小夥子不一定能受雇於師傅的舖子。如果他離開了，那麼師徒關係可能以某種方式繼續，但無論對師父或一度當學徒者都沒有持久的重要性。在中國手藝界的「流派」比學術界或畫界還談不上是什麼「流派」。已經出師靠手藝謀生的人常組成行會。布商或綢緞商之類的商人也組有行會。但這些都是地方性的，好像伊利諾州納帕維爾(Naperville, Illinois)的鐵匠行會，或紐約州卡美爾(Carmel, New York)的米商行會。並沒有全國性乃至省級的組織。

有些手工業者的確實行一種業界的「祖先」崇拜。例如屠宰公會奉祀三國時代（221－265年）張飛將軍的牌位，商會拜范蠡（也被尊
73 稱爲陶朱公），木匠公會拜魯班，中醫公會拜華陀，戲子拜唐明皇，戲院後臺也有唐明皇的牌位，酒坊公會拜唐代的名詩人李白等等。但沒有哪個被崇拜的對象是目前業者的血緣上或收養關係上的「祖先」，他們也不是特定行業的始祖。有些甚至與該行業的教授扯不上關係。大將張飛不過是在帶兵前當過屠夫罷了；大家都害怕他的火爆的脾氣，他的脾氣也是害他最後被暗殺的原因。他的事蹟多得不可勝數，成爲中國戲曲和小說的題材。唐明皇最出名的是他對寵妃楊貴妃的愛戀，他爲了取悅楊貴妃，常命令在朝廷演戲，因此獎掖了戲劇。詩人李白以好酒和特立獨行出名；在中國他是有名的酒仙。范蠡在拜齊相前是個白手起家的百萬富翁；齊國是春秋時代（約在公元前700－500

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

年）爭霸的諸雄之一。只有魯班（與孔子同時）和華陀是祭拜他們的行業的眞正業者（一個是木匠，一個是醫生）；他們終身都是業界的大師。但現代中國的業者並不說繼承了他們的風格、秘密、乃至名字的元素。

中國歷史上的若干時期，如晉、宋、明等朝，有些學者聚集在一起共商國事。晉朝（265－420年）這麼做的七名學者叫做「竹林七賢」，因他們在竹林聚會。但他們討論的題材被別人說是不著邊際的「清談」，他們也沒有門徒。宋朝（960－1280年）有一陣子士大夫分成支持王安石變法者和反對變法者。明朝（1368－1644年）有群學者叫做東林黨，他們涉入實際的政務，一度受到皇室的迫害。這種事態發展很罕見，每個集團也只存在短短的時期。沒有後世的集團自稱是他們的徒子徒孫或繼承人，他們也沒有現代的代表。孔子在這方面 74
的意見是：

君子矜而不爭，群而不黨。[13]

兩個值得注意的歷時久遠的組織就是會館（或同鄉會[Landsmanschaften]）和幫（主要是盜匪組織）了。前者總是地域性的（如北京的廣東會館），是爲了旅行的商人和離家謀官職者的方便設立的(Hsu 1968)。後者的地理範圍比較大，其目標在於劫掠，有時爲了造反。那注定倒霉的義和團暫時把若干流氓組織和若干密教信徒以及一些在地方上的武術團體結合起來，就像中國歷史上的其他造反，包括後漢（25－221年）的黃巾之亂及清朝（1645－1911年）的白蓮教，都歷時不久。中國有名的小說《水滸傳》（英譯見Buck 1933）是個關於一百零八個人（兩個女人和一百零六條好漢）的想像的傳奇故事，他

13. 英譯見Legge 1960:300。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們出身不同行業，大部份人幹了羅賓漢式的義行，乃至惹上中央政府或地方勢力，結果大家一起在梁山泊結成一個共同體。但連在小說裡，這個集團都爲時不久；後來就解散了。以後沒有哪個中國團體起來，自稱在精神上或親屬關係上是梁山泊的後裔。這個事實表示中國很少有清楚界定的、規模可觀的、合法的非地域性次級集團能代代相承。

家元制度在日本出現並興盛，可是在中國不然，因爲家元透過同族出自日本的家模式；它與中國的家與族的模式不符。表1將幫我們瞭解其中的連結。

75 表1　家、同族、和家元的組成屬性

集團	屬性	
	主	副
家	延續性 排他性 權威性（強化的）	間斷性 包容性 自願性（萌發的）
同族	延續性 排他性 權威性（更強化的） 自願性	間斷性 包容性
家元	延續性 排他性 包容性 權威性（更加強化的） 自願性（非常重要）	

三個基本屬性（延續性、排他性、權威性）在三種集團形式中都是主屬性。在〔日本的〕家中，間斷性和包容性都沒有與它們相反的屬性強，因爲家的中心宗旨在於它的垂直的、永恆的繼承，自願性的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

屬性之所以存在，出於婿養子和其他收養無關係者的領養方式的流行。

從家到同族後，由於父親在選擇嗣子上扮演的角色、兄弟間的不平等地位、以及嗣子可選擇是否供應兄弟（及姊妹）等，於是權威性 76
的屬性就強化了。由於在這種情況中，無關係的家有更大的可能性（以及頻度）來參加這個法人，因此自願性的屬性就變得重要了。最後，家元不僅對權威性和自願性的屬性做了更大的表現，由於一個師父的所有弟子都留在他的法人團體內，它也更完全地體現了包容性的屬性。

爲什麼包容性的屬性在家元變得這麼顯著呢？我想原因在於同族主要是鄉村生活的特徵，深受土地及村落的羈絆；而家元則是都市生活的特色，沒有類似的限制。普天之下鄉村生活都比都市生活更地域化。部份原因無疑出於經濟：靠農業爲生的人必然比靠商業、製造、或政治爲生的人更無流動性。首先農民的基本生產工具是不動的。其次農民的移動性受到他利用土地資源的技術的限制。總之，他的目標和作業範圍不能像商人、工匠、或政客那麼無遠弗屆。在這種情況下，大致屬於鄉村的同族就很難包容那些在其基本經濟事務中沒有角色的人了。

以都市爲主的家元，所對付的手段和目標，即使在日本的前現代的技術下，也能組成更廣大的組織，需要比同族更完全包容，以使每個家元都能擴展其影響及作業的領域。

表面上我們在這裡所做的觀察，即經濟因素對家元中包容性屬性的影響具有更大的重要性，似乎和上文批評的中根千枝的意見相同。但其實不然。同族與其基礎的家是目標取向的法人，兩者都關心其活動的結果及其無限持續。延續性、排他性、與權威性的屬性對達到這些目的都起了很大的作用。當有親屬關係的成員無能或不存在時，自

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

願性的屬性爲同族提供了補償缺失的安全瓣。但維持眞正的親屬紐帶絕非其主要顧慮。

77 結果集團的大小、繼嗣與繼承法則、以及無親屬關係的家庭納入系統的程度等，都常對經濟需求做出反應：當農耕重要時（如同族的情況），包容性就被排他性遮掩了；當生活資源允許甚或要求更大的歸屬的圈子時（如家元的情況），那麼包容性就變得和排他性同樣重要了。

與這個日本模式正好相反的就是中國的情況，我們在上文中已經談過，即使經濟效益最高的農地面積是七英畝，但大部份中國農地都一再分割成更小塊。其實中國人一定也跟日本人一樣有同樣的經濟需求，但大部份人都盡可能躲避當婿養子〔贅婿〕和避免收養，而無論親戚有多分散，都大費周章去找到他們以建立起關係來。這就是何以親屬成了中國在和西洋接觸百年後仍無法完成現代工業化的主要絆腳石。另方面在日本親屬從不妨礙現代工業化，因爲日本的親屬體系雖然跟中國一樣有延續性和權威性的屬性，但也以排他性和自願性的屬性爲特徵。排他性使兄弟必須分家或促成分家，並去另謀前程，而排他性與自願性兩者都使日本的初級集團以及尤其是次級集團的成員資格較不嚴格，而比較能對變遷的狀況做出反應。

地域變異

截至目前，我們處理日本的親屬制度與文化時，沒有考慮到地域差異，但諸地域間連涉及祖先祭儀的風俗(Maeda 1965)和喪俗(Inoguchi 1965)都有明顯的變異。在親屬方面，主要的結構上的差異在於以四國、九州、和西本州爲主的西南日本以及本州北部爲主的北日本之間。這個差異絕沒有清楚的文獻記錄，可是我們有些證據。吉田禎吾在一篇關於四國西南部高知縣幡多郡稻作農村馬荷村的論文

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中，談到當地的社會結構：

> 除了在一個男人缺少子嗣而替女兒招贅來綿延家系的例子外，馬 78
> 荷的繼嗣、繼承、繼位等的法則和日本其餘各地一樣是父系和長嗣繼承的，居住法則則爲從父居。在其他的日本村落，職業集團和鄰里集團之類的非親屬結社已日形重要，相形之下馬荷的包括父系親屬和姻親在內的親屬的社會紐帶很強(Yoshida 1967:237)。

以上論述的前半使馬荷落於我們已經描述的親屬模式，但後半似乎使馬荷稍微不同。吉田在同文中又說：

> 這些按照父系來組織的集團當地稱爲一黨，對應於通常被日本社會學家稱之爲同族者，但與按照階等組織起來的日本的其他同族不同，因爲在馬荷不存在「本」家對「分」家在經濟上和政治上的統制(Yoshida 1967:240)。

我質問吉田當他說：「〔與〕其他的日本村落……相形之下馬荷的包括父系親屬和姻親在內的親屬的社會紐帶很強……」時意思是什麽，發現他意謂與北日本相比，在馬荷分家有呈現更獨立於本家的傾向。馬荷的分家傾向於以自己的最直接的血親和姻親爲中心。此外，根據吉田和其他學者，西南的諸分家之間不僅更平等，甚至偶爾還有么子繼承的例子(Naito and Yoshida 1965, Gamō 1958, Omachi 1958)。

蒲生正男對「親族」(親屬)的研究不僅在本家—分家關係上，而且在其他幾個特徵上，大致支持北日本和西南日本的這個區別。表2清楚地告訴我們區別何在(Gamō 1958:255)。

大體而言頭四個地區屬於一組，後五個地區屬於另一組。頭四個地區凸出的特點是：村落外婚（因此通常是親族外婚）、分家屈從本家、戶〔家〕爲基本單位、父系繼嗣等等。權利與義務在其中兩個地 80

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表2　四型親族集團

地區(每地區一村落)	繼嗣	特權與責任	單位	分家	婚姻	集團名稱	類別
東北地方	父系	超過三代	戶	屈從本家	外婚	卷	卷(a)
東北地方	父系	超過三代	戶	屈從本家	外婚	柄同士	卷(a)
中部地方	父系	限於家內	戶	屈從本家	外氏	地類	地類(b)
中部地方	父系	限於家內	戶	屈從本家	外婚	地類	地類(b)
東海地方	父系	限於家內	個人	獨立	內婚	一黨	一黨(c)
近畿地方		限於家內	個人	獨立	內婚	親類	Haroji(d)
中國地方	父系	限於家內	?	獨立	?	Kabuchi	一黨(c)或地類(b)
四國	父系	限於家內	個人	獨立	內婚	一黨	一黨(c)
九州		限於家內	個人	獨立	內婚	Haroji	Haroji(d)

區延伸至三代以上，另兩個地區則僅限於三代（通常在同一戶內）。後五個地區的特點爲：村落內婚（因此親族內婚頻仍）、分家獨立於本家外、個人而非戶爲基本單位、[14]權利義務僅羈絆三代（通常在同一戶內），以及三個地區爲父系繼嗣，其他兩個地區爲雙系繼嗣(bilateral descent)。

么子繼承並未使西南日本部份地區的親屬體系和日本其餘地區眞正不同。長嗣繼承和么子繼承都是單嗣繼承，表達的是排他性的屬性，因此推衍起來表達了一種程度的間斷性。但分家對本家更大的獨立性，造成權威較不密集，同時有限的世代關係和雙系繼嗣的傾向使

14. 據吉田禎吾說這點不適用於馬荷，那兒的居民認爲「類家」(*rui-uchi*)（相當於標準日本話中的親類）的單位是家庭而非個人(Yoshida 1967:260)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

排他性（以及間斷性）的特徵在西南日本的親屬體系中甚至比日本其餘地區更明顯。按照我們的假設，具有這些差異的西南日本，比起全國其餘地區，應該有更多的家元和準家元，但人類關係親約原則的例子則較不積極。換言之，日本的西南地區與其餘地區相比，應該有更多類似家元的次級集團，但其成員和組成單位具有更大的獨立精神。

這個問題的提出比解決更容易。其困難在於我們對家元制度在兩地區的相對盛行程度沒有可供具體比較的數字。我們也沒有關於兩地區在組織上的差異的資料。我們雖沒有那種可以證明或推翻我們這部份議論的實據，但我們可以以做爲腳註的精神提供以下的觀察，希望未來研究日本的學者能在田野中測試其正確性。在做下述觀察時，我得到吉田禎吾指教處甚多。

我們有很強的印象——無論在明治維新以前或以後——出身西南日本的企業家比出身北日本者多。近江商人〔近江爲今滋賀縣，離京都不遠〕（以後則爲大阪商人）和博多商人〔博多位於今九州福岡縣〕不僅著名而且財勢雄厚，並且據說比其餘各地的商人更精明和更有原創性及想像力。其實江戶（東京）商人有個有名的牢騷，那就是他們根本無法跟大阪商人競爭。西南日本出身的商人比其他地區的商人在日本的政治鬥爭中更顯要。 81

明治天皇一朝的七位首相全來自西南，那個時代活躍的人物，如非大部份則有很多也是西南出身。

有許多證據指出，海軍官兵出身西南者比其餘地方多。東鄉平八郎提督就是個有名的例子。加藤寬治是另外一位西南出身的海軍大將，據《海軍提督加藤寬治傳》所載，[15] 1891 年與他同時自海軍兵學

15. 該傳記爲提督的孫子加藤正明大夫所藏，他是東京日本國立精神衛生研究所精神醫學科主任。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

校〔日帝的海軍官校〕畢業的同期生有六十一名。把他們的出身地分開來看的話，其中的四十名即三分之二來自西南日本：福井縣三名、廣島縣一名、愛媛縣一名、熊本縣二名、大分縣一名、高知縣四名、京都府二名、佐賀縣六名、岡山縣一名、長崎縣二名、鹿兒島縣六名、愛知縣六名、山口縣三名、德島縣一名、福岡縣一名（合計四十名，福井縣和愛知縣爲與西南日本銜接的縣份），其餘二十一名來自其他九府縣。在這九府縣中最顯著的就是東京了，提供了二十一名軍官中的九名。鹿兒島縣、愛知縣、佐賀縣、和高知縣的人數驚人地多。

西南日本，尤其四國、九州、和本州的山口縣也是陸軍將領的主要供應地。明治維新前日本的軍事獨裁者德川幕府從來無法制服三位西南的藩主：領地在本州最西端的長州藩主、領地在九州最南端的薩摩藩主、以及領地在四國南部的土佐藩主。這三位藩主被稱做**三藩**，並以思想與行動的獨立出名。江戶的幕府對這些西南的藩主相當難控制，這點讀讀德川時代的日本政治史就不會有什麼疑問了。而且連在明治維新後仍有麻煩。日本陸軍的創始人西鄉隆盛在故鄉的鹿兒島縣
82 （原在薩摩藩治下）是個大悲劇英雄，他在反抗明治天皇新政權的戰爭中被官軍包圍而自殺。

親屬體系排他性屬性的增加與行爲特點上更大的獨立和自由（間斷性和較不密集的權威性和倚賴性）之間的環結，在幾個最近的觀察者的研究中可找到支持。德沃斯和我妻洋在他們對兩個日本村落婦女所做主題統覺測驗結果的分析中報導，農村的新池（位於岡山縣）有比較中央集權和階等式的親屬結構，具有北日本型的**本家—分家**關係；漁村的佐久島（位於愛知縣）有西南型的親屬結構。他們發現佐久島的婦女與新池相較，比較自由表達感情，對配偶的選擇比較強調愛。這些婦女也表達了較大的攻擊性——甚至對丈夫做暴力攻擊——

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

以及對婆婆的支配較不屈從(De Vos and Wagatsuma 1961:1225－26)。(16)

最後要說的是，道格拉斯·哈凌(Douglas Haring)認爲德川時代的「奢侈禁止令是以日本人的傳統性格爲藍本」，他無意間發現一小撮日本人，「其先人逃離德川幕府的支配，因而其習慣仍保留了若干日本在德川時代以前的蛛絲馬跡」。他在位於九州和琉球之間的奄美大島上找到這群人。據哈凌說這個島上的居民保存了一種古老的「文化基礎」，仍包含「早在日本已經絕跡但古日本文獻有記載的觀念和信仰」。他接著說：

> 奄美人對友善的表示不僅以友善回報。駐紮該處的美國大兵很快就喜歡上他們了。強調奄美人性格的這些方面並不貶低日本本土人民——通常毫不做作——的殷勤與友善。不過在日本本土，不帶疑心的坦白與友善是新的現象，是費了點工夫營造出來的；德川式的面具不會馬上被摘掉。在奄美則從來沒有什麼德川式的面具。僅就日本人的行爲中的「算計好的品質」而言，奄美人的行爲比較不是出於僵硬的舉止規矩的鑄模，比較自發與愛開玩笑。他們既豐富又持久的幽默感禁得起橫掃該群島的颱風和饑饉。他們跟美國的年輕人同樣愛彼此互相「戲弄」；他們甚至嘲弄日本的儀式性自殺，說：「幹嘛自殺嘛！活著要好玩得多！」 83
> 的確，他們保持了對權威察言觀色的習慣；二百五十年的奴隸生涯教會了他們預期統治者的喜惡以避免折磨。可是他們的歌謠充滿了人間的感情，他們的土風舞絕佳，而那南島人豐富的無憂無

16. 表面上新池位於西南日本而佐久島位於中日本的事實，似乎否定了這裡的論證。其實不然。我們的興趣在於親屬體系的差異和行爲特質的差異之間的環結。問題中的兩地區在親屬上的特異也許也跟新池是農村、佐久島靠打漁有關。但這並非重點。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

慮，並未被長久的奴役毀滅。

嘲笑和恥辱在奄美份量很重但不持久。在公眾面前出了醜的孩子還是受家人的熱愛與寶貝。我沒看過有別的家庭比他們更公然地、不自覺地彼此熱愛。這種熱情的反面就是當配偶不貞或求愛被拒時，會表現出可能以謀殺收場的突發性暴怒。毫無戰前日本人特有的被動。至於禮貌，德川式禮節只及於奄美的小小的統治階級。自動自發的殷勤、對別人的體貼、以及慈祥超過同樣公開的受挫時的敵意；眞正的感情是不用撲克臉來僞裝的。在一次宴會上，當一個藝妓跳舞時，一位奄美紳士對我說：「那是個日本舞。她看起來像辦喪事似的：毫無表情。等著看奄美舞蹈；舞女會笑，大家都會很高興」。果眞如此。(Haring 1956:436)

從我們對奄美大島的親屬結構所知，我們發現它的確接近西南日本的模式。其實它比那傾向還更甚。它肯定是雙系的(bilateral)；分家獨立於本家之外；其他世系的旁系親戚甚至不叫表親（從兄弟／從姊妹），但在三代之內，尊親、旁系親、或卑親的親屬稱謂無論父系或母系都相同；家譜記錄在本家—分家線分開，乃至他們沒有共同祖先，諸如此類。(Gamō 1958:241, 251－52)[17]

吉田禎吾與我認爲哈凌在奄美大島居民間看到的情況，不僅通行於甑島（鹿兒島縣；Naito and Yoshida 1965:209－27），也通行於西南日本的大部份地區。

17. 蒲生正男的論述根據的是喜界島，這是個緊接著奄美大島東邊的島嶼，住有同類居民。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第七章

親屬、社會與文化

親屬在人類學研究中被以幾種方式處理。描述性的作品僅說家族 87
或家庭及角色在民族誌工作者(ethnographer)眼裡看起來如何；成分分析(componential analysis)研究者試圖從親屬稱謂中分析出每個體系所有可能的意義；數學傾向的作品則建立通常與行爲無關的漂亮的親屬體系模型。

許多研究由於缺少更好的總屬性的詞彙，也許可以稱爲功能論的研究，因爲他們企圖把親屬的若干面相與外在現象關聯起來。有些作品處理的是工業化或現代化或都市化對家族行爲、家庭大小、或親屬用語的影響。其他作品則處理母親—嬰兒睡眠安排之類親屬中的特殊要素和嚴峻的成年禮之類制度性規定之間的環結。

最後，還有弗洛伊德式的人類學研究，從母親育兒的品質或戀母情結的解決等童年經驗，來尋求人格特點乃至社會與文化的模式。

僅就目標在於親屬對社會文化的影響而言，我的研究法是廣義的功能論式的。至於所有人類最早的集團的內涵關聯他們的行爲特徵和文化模式的程度而言，我的研究法鬆散地說也是弗洛伊德式的。我既
不受壓抑或投射之類弗洛伊德式機制的羈絆，也不受戀母情結或超我 88
之類弗洛伊德的概念的牽制，不過我並不否認在某些情況下，以及爲了某些目的，它們可能是有效的。此外我的焦點不在量度個人心理的深奧，而在企圖瞭解人類經驗的人際方面。爲了這個目的我發展出我的優位親屬綱假設(Dominant Kinship Dyad hypothesis)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

優位親屬綱假設

該假說的骨架如下：在所予親屬體系中，優位綱的屬性往往決定在該體系中的個人發展出對待其他綱的態度和行動的模式，或決定他在體系內以及對外關係的角色。

這個假設的大綱最初在1961年提出(Hsu 1961)，在1963年加以例證(Hsu 1963)，並在1965年正式發表(Hsu 1965)。它又在1966年的一個研討會受到十七位人類學家和社會學家進一步的檢驗，審議的結果在1971年出版(Hsu 1971)。

對該假說更完整的敘述，讀者應參照〈一個關於親屬與文化的假設〉(A Hypothesis on Kinship and Culture)一文(Hsu 1971:3—29)。在那篇文章中，我們把該假說分成三部份來解釋：第一、檢查四個基本的親屬綱及其屬性，於以下表3中列出與定義；第二、在同親屬體系中優位綱對其餘親屬綱的影響；第三、優位綱對非親屬關係的影響。那時以後我們對該假說更進而測試與琢磨。一些這較晚近的努力將反映於以下的章節中。

綱、屬性、角色、及自覺感情

這個假說有八個基本概念，一邊從綱和角色開始，另一邊則爲屬性和自覺感情。每個核心家庭中至少有八個基本的人倫之綱(dyad)：
90 父一子、母一子、父一女、母一女、夫一妻、兄弟一兄弟、姊妹一姊妹、姊妹一兄弟。[1] 角色(role)指的是與每個環節關聯之明的或暗的義務、責任、期待、與特權。

---

1. 這裡並沒有窮舉所有可能的綱。其他還有手足一手足、哥哥一弟弟、姊姊一妹妹、哥哥一妹妹、姊姊一弟弟、年長的手足一年幼的手足……等等。在理論發展的這個階段，我們的考慮局限於上述八個基本綱。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

表3 四種綱及其屬性

關係	屬 係	屬 性 的 定 義
夫妻	1. 間斷性	不想要位於一係列中或與他人聯繫的狀態，或不想如此的態度。
	2. 排他性	把他人排除在外的動作，或沒有與他人分享的意願。
	3. 性愛	對性全神灌注。
	4. 自願性	能或想要按照己願行的狀態。
父子	1. 延續性	想要位於一系列中或與他人聯繫的狀態，或想要如此的態度。
	2. 包容性	納入的行動或希望被納入的態度。
	3. 沒性愛	與性沒有關聯的狀態。
	4. 權威性	要求或迫使服從的個人權力，或處於這種權力下的狀態。
母子	1. 間斷性	（上面已經定義）
	2. 包容性	（上面已經定義）
	3. 倚賴性	仰仗他人的狀態或希望如此的態度。
	4. 泛佈性	向各方擴散的傾向。
	5. 里比多性	泛佈的或潛在的性。
兄弟	1. 間斷性	（上面已經定義）
	2. 包容性	（上面已經定義）
	3. 平等性	在等級和重要性上跟別人一樣的狀態，或希望如此的態度。
	4. 對立性	爭取與別人平等或比別人優越的行動，或希望如的態度。

屬性(attribute)指每個綱固有之邏輯的或典型的行爲方式。(2) 邏輯的、典型的、和固有的等等字眼是這個定義的關鍵。我們的意思是每

2. 物理科學家通常用「性質」(property)代替我們所用的「屬性」(attribute)一詞。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個綱的屬性即史乃德所說的「常數」(Constants, Schneider 1961:5)，因爲它們普同地是該關係的潛在的及先天的性質。自覺感情(affect)指的是行爲特點基底的感覺和態度，它們無可避免地決定了互動的強度和密度。

一個或有助於我們理解綱和屬性之間關係的例子就是雇主—雇員的綱。其固有屬性爲功能性考慮、算計的義務與酬勞、以及特定的歷久度。一個人通常因爲他有想完成的工作，或想要的工資或其對等物，才進入這種關係的。該綱維持的時間長度多半不言而喻或事先講定。細節因社會與社會、行業與行業而異，但只要在雇主——雇員綱說是存在的地方，就找得到這些固有的屬性。另方面，雇主——雇員綱固有的屬性在羅曼蒂克的綱的情況則完全不成立。其實如果任何一者在羅曼蒂克的綱出現的話，就很可能玷污乃至毀損那愛情關係。每個綱的固有屬性爲構成該綱各方間互動模式的基本成份與決定因素。

角色與自覺感情之間的關係則要不曖昧得多。角色是一個個人對另一個個人的用處。自覺感情描寫一個個人感覺另一個個人的方式。「生意是生意」表達了單單角色盛行的情況。「愛征服一切」表達了只有自覺感情盛行的情況。「王者人也，施威以仁」，表達了角色和自覺感情重合的情況。

每個綱都有一個或一個以上的固有角色。每個屬性都能以或多或少的感情來表達。角色表現會影響綱的本質和持續，就像感情的密度或強度必然對感情的屬性或行爲特色有所影響。

91 綱、角色、屬性、及自覺感情之間的聯繫在圖5中以圖示表達。

屬性、起源、與相互關係

爲了本書的宗旨我們需要首先處理父子綱與夫妻綱的屬性，然後稍後再處理母子綱。起初我從夫妻綱中得出間斷性，因爲每個丈夫都

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

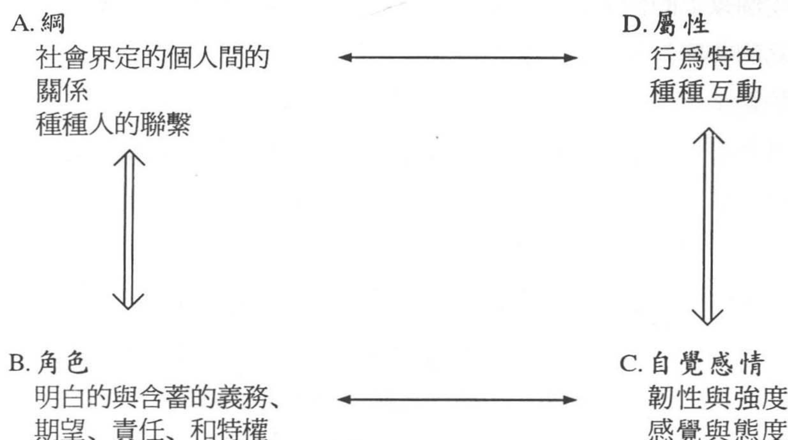


圖5 綱、角色、屬性、及自覺感情

不是太太而每個太太也不是丈夫（相形之下，例如透過了父子綱，每位父親也是兒子，而每個兒子也是父親）。但其排他性的屬性強化了該間斷性，乃至夫妻綱比其他綱產生更多間斷性。這麼一來，雖然出於每位母親都不是兒子，每個兒子也不是母親的事實，母子綱也產生間斷性，但夫妻綱的間斷性比母子綱的間斷性要強，因爲後者跟父子綱一樣，伴隨著包容性而非夫妻綱的排他性。

與夫妻綱關聯的排他性的屬性比較容易瞭解。其關聯來自單偶婚是無論文化絕大部份人類的特色這項事實，而多偶婚連在容忍多偶婚或多偶婚合法的社會裡，也僅見於少數成員。凡該綱的角色限於兩個執行者時，就找得到排他性。爲了那個原因，正如我們在下文中將看到的，長嗣繼承產生排他性。然而夫妻綱的排他性受到性愛的增強；性愛這個屬性普同地是該關係的基本成份。性愛的核心，即性行爲，是在兩個個人間進行的。除了同性戀和用動物來代替人的情況之外，還有手淫之類的自慰可以局限於一個個人。此外還有其他性行爲可以

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

涉及兩個以上的個人，然而不容置疑地一個男人對一個女人的結合是性行爲的普同常態，結果植根於夫妻綱的排他性就比植根於單單任何形式的繼承更強。

其他屬性之間有輻輳點。自願性與排他性和性愛都相稱。在核心家庭的八個基本綱中，只有夫妻綱由於性愛而涉及一種對於個人自願性的需要，這在其他綱是看不到的或不需要的。連在種姓或其他習俗規定排除了個人選擇的情況，個人的偏好還是構成了這個綱的決定、持續、終結的部份。有時那自由餘地是由父母或家長來行使，而非構成或結成那綱的男女當事人。然而這個綱涉及了一種對核心家庭的其他基本綱而言絕非自然的選擇的自由。此外，至少對男性而言，無論他活在哪種親屬體系之內，都有比較多的機會。

夫妻的諸屬性間還有其他輻輳點。間斷性與排他性比與包容性更相稱，因爲間斷性是一種時間上的排他性。我們在下文中將討論的一個友情的例子，會提到友誼歷時越短，擴大友誼圈來納入更多非原來圈內人的機會就越小。因此我們越在時間上從一組朋友移到另一組（間斷性），我們的友情涉及的圈子就越小（排他性）。

93 性愛與排他性彼此是互爲必要的，因爲無論一個單獨的個人的性感力散佈得有多廣，性愛的中心事實在於兩個人之間的性行爲。權威性的屬性就不是這樣了，後者可以廣布到許多個人而具有同在一對一的基礎上施威同樣的效果，因此權威性比性愛更與包容性相稱。

性愛與間斷性也比和延續性更符合。性愛做爲一種生理現象，即使在一個人的人生中性衝動強的時期也有盛衰。隨著個人的老化性衝動就減退了。男女在這方面有已知的差別，個人之間也有已知的差異。但無疑地性愛隨著年齡的增長而衰退乃至消失。此外死亡使它了結。權威性可以在一個人死後持續很長的時期，性愛與權威性不同，無法在缺席的情況下執行。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

我們現在將簡短地說明父子綱及其屬性。我們從父子綱導出延續性之屬性的根本原因如下：由於每位父親都是兒子，而每個兒子都是父親，每個父子綱是一永無了結的父子綱鎖鏈上的一環。在這方面父子綱與母子綱不同。從父子綱導出包容性的屬性的根本原因在於做父親的既不期待只生一個孩子，也不必與任何一個孩子在一對一的基礎上從事活動。有些父親可能特別偏愛一個兒子，但這是另一回事。爲了這個原因包容性爲所有親子綱——父子、母子、父女、母女——所共通。

父子綱的其餘兩個屬性爲權威性與沒性愛。權威性的屬性來自父親與兒子在年齡與經驗上的基本差異。父親（母親亦然）必然比兒子年長得多，也更有經驗，至少在兒子生命中的頭十或十五年如此。在這漫長的歲月中，父親的強迫、指導、壓制等等力量都掩蓋住兒子。父子綱與沒性愛之間的環節就和夫妻綱與性愛同樣明顯。

就像夫妻綱固有的屬性一樣，父子綱固有的屬性也彼此相稱。例 94
如延續性的意思是該關係在時間上相對而言漫長的存在。在正常的出生和婚姻中，漫長的存在意謂更大的與本來不在的人扯上關係的機會。例如兩個單身漢結成歷時多年的友誼，於是就有兩人各自與一個女人結婚的機會。如果他們的友誼在結婚前就結束了，那麼他們的友誼就無所謂包容那後來的兩個女人的問題。可是如果他們的友誼持續到婚後的話，那麼就有理由期待那新媳婦扯進該關係。如果他們的友誼持續得更長的話，那麼他們就很可能生下對這兩人的友誼有點影響的孩子。

然而隨著這個友誼的繼續，牽扯的圈子的擴大並不僅限於出生與婚姻。朋友之一爲了職業或其他理由可能搬到別的地方，他在那兒會結識新的人、交新的朋友。如果他與老朋友中斷友誼的話，那麼他的朋友圈的確不必比以前更有包容性。可是如果他想繼續故誼的話，那

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

麼就變得很明顯他的朋友圈無可避免地擴大了。這樣我們就能衍生出以下的補充假設：兩個或兩個以上的個人之間的關係越持續而且持續得越久，那麼它對原來不是該關係之部份的其他個人就變得更包容了。反之，任何衍生出包容性但非延續性的綱，比衍生出兩者的綱較不包容。因此母子綱的包容性比父子綱衍生出的包容性要弱。

權威一般可用以下三種方式之一來執行：首先、上司對部下用蠻力或經濟力；其次、透過韋伯(Max Weber)會稱之爲領袖氣質(charisma)者或在美國衆所週知的上司的性感（或其他個人的魅力）；第三、靠部下的信念，他們認爲就好像服從是他們的權利、責任、或特權一樣，上司有權利、責任、或特權去執行權威。顯然頭兩種執行權威的方式或許會比第三種較不永久。在第一種情形，受制於權威的人
95 很可能產生怨恨，於是他們可能造反，或一有機會就逃離權威。在第二種情形下，只要上司的感召力或性感因年老或力衰而減損的話，權威就很可能受到爭議。總之死亡很可能永遠了結他的權威地位。在第三種情形下，由於部下受到教導去尊敬上司的權威，這個力量比其他二者更能持久。

區別這三種執行權威方式的差異是相對的，但第三者更可能描繪父子綱中的權威性。延續性的屬性鼓勵兒子合作來支持父親的權威，因爲他們自己預期當輪到他們時，也以同樣方式來執行這種權威。在這種情況中，權威性泛佈著該關係而不羈絆於蠻力或單獨一人的特殊品質。在這種情況下，權威不隨權威者的死亡而消失；權威往往會在他死後（在親屬的領域中）以對死者的崇拜或（在一般社會中）對過去及傳統的崇敬來繼續。此外，在我們所談過關於延續性與包容性之間的關係的基礎上，我們可以推斷對一親屬集團的祖先或一社會的傳統的崇拜越持續，對更廣泛的圈子的人而言，權威也就很可能更具包容性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

優位綱與優位屬性

以上對諸屬性間相互關係的討論，已經清楚地說明了任何綱及其屬性能對其他綱和其他屬性施加的影響。(3) 我們現在可以更進一步去處理結構與內容的區別；那個區別就是我們的假說的核心。這個區別最重要的概念工具就是**優位綱**(dominant dyads)和**優位屬性**(dominant attributes)。我們的假說的這部份說的是，不僅一系統中的不同的綱互相影響，而且它們全部在一、兩個優位綱的影響下成形。

似乎沒有那個核心家庭會給予其八個基本綱同等的重要性。眞正的情況是在每類核心家庭中，一種（或多種）綱比其他綱優先。當一個綱被如此提昇得比其他綱高時，它往往會修正、擴大、減低、乃至排除該親屬集團中的其他綱的關係。這樣的綱在我們的假說中叫做**優位綱**，(4) 系統中的其他綱則叫**非優位綱**。 96

如果核心家庭中父子綱爲優位者，它會藉犧牲夫婦綱之類的其他綱來增加父子綱在社會上的重要性。在這樣的結果中，我們的假設裡把優位綱的固有屬性叫做**優位屬性**，同時系統中其餘綱的屬性叫做**非優位屬性**。在每個核心家庭中，優位屬性對非優位屬性有很大的影響，結果後者往往會朝著優位屬性的方向輻輳。優位綱諸屬性的行爲表現（在父子的例子中爲權威性、延續性、包容性和沒性愛）會大大地遮掩非優位綱的諸屬性的行爲表現（在夫妻的例子中爲自願性、間斷性、排他性、與性愛）。父母對兒子未來妻子的選擇比兒子本人更

---

3. 邦特(Ronald M. Berndt)在《親屬與文化》一書(Hsu 1971:158－245)裡的投稿明白地探討這種影響。
4. 「優位」〔或作「優性」、「優勢」〕(dominant)一詞借自遺傳學，但「非優位」一詞和「劣性」〔或作「劣勢」〕(recessive)一詞不同，「劣性」所描述的並非「優位」的正相反。在遺傳學中，一「隱性」基因在表現型(phenotype)不出現，但在親屬中，一「非優位」屬性可能被壓抑或僅僅重要性減低。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

有話說（權威性壓倒自願性）。生活在同一屋簷下由數代組成的親屬集團往往比由父母和未婚子女組成的核心家庭在社會上更爲人所好（包容性壓倒排他性）。一對已婚夫婦通常與男方父母在同一戶中生活，他們會希望生男孩，乃至他們能對男方父母獻出家系的嗣子（延續性壓倒排他性和間斷性）。最後，夫妻間外在的性吸引會受到微詞（沒性愛壓倒性愛）。這些是極端優位的父子綱的一些可能有的後果。

相反地，如果夫妻綱是優位，那麼它就會更改親子關係，使親子關係成爲臨時性的安排，而在孩子成人時被取代或放棄（間斷性壓倒延續性）。在這種情形下親屬集團往往總是與核心家庭對應，因爲一個男人一娶妻馬上排除所有血親（排他性壓倒包容性）。無論誰在場都公然表示夫妻愛的徵象就非常明顯（性愛壓倒沒性愛）。孩子的獨
97 立會受到鼓勵（自願性壓倒權威性）。這些是優位綱和優位屬性能塑造非優位綱和非優位屬性的一些方式。

結構與內容

在親屬體系中朝優位屬性輻輳的所有屬性的總和叫做該親屬體系的內容(content)，正如在一個或多個優位綱影響下所有綱的總和爲其結構(structure)。[5]其相互關係的大要見圖6。

食物與維他命的比喻

在這個時點上也許可以問我爲什麼發展出優位親屬綱假設，以及我們希望用它來達成什麼。我對第一個問題的答案是，我之所以發展

5. 這個區別我最初在1959年提出(Hsu 1959:790－805)。對於結構與內容的定義在這裡稍有修正與擴大。但其精髓兩個地方一樣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

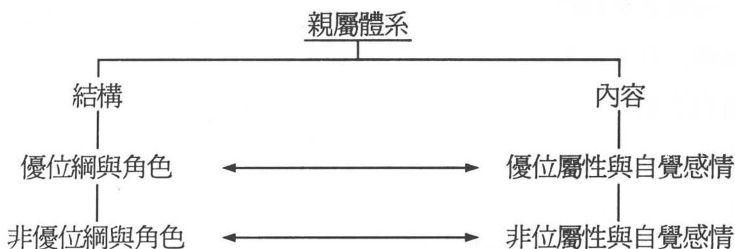


圖6 綱的優位與屬性的優位

出這個假說是因爲我們迄今未能在種種親屬和種種社會文化間找到既令人滿意又面面俱到的環節。爲什麼有些社會是擴張性的，而有的社會則向裡看？爲什麼有些社會那麼成功地對付災害，有的則似乎無法照顧自己？爲什麼有些社會表現了那麼多內在的求變的衝力，有的則除非在外在壓力下否則很少變動？我不滿我們對這些問題缺少洞識。有人把社會文化發展看成是人對生態要求或都市化之類經濟條件變遷的調適，我尤其不以爲然。如果人類只是扮演適應自然的被動角色，我們就不致於面對人口過多或致命污染的威脅。我們的人數和活動會自動受到限制與削減。而且如果社會文化變遷只能透過改變的經濟條件來發生的話，我們得問是什麼造成那經濟變遷的。我認爲經濟變遷的原因是文化發展那更大的景觀的一部份，必須從人與其同胞間的關係來追尋。而親屬網常是人的第一個也是最基本的人類關係。 98

我對第二個問題的答案可用營養領域中的一個比喻來幫忙。所有人都知道食物跟建構我們的身體有關。我們不需要深奧的研究就能確定這點。爲了達到平常我們自己與孩子果腹的目的，知道肉和菜或雜碎與麵包就多多少少足夠了。然而僅僅用這種條件來區分食物無法使我們發展出營養科學或膳食藝術。爲了確定什麼食物對人體的哪個部份做什麼，或對人體的成長、失調、健康做什麼，食品分析師必須超

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

越日用概念來發展像氨基酸和碳水化合物以及尤其是維他命等新的分析範疇。有了這些新範疇之助，營養專家就能精確地定出若干有機化合物的重要性。尤其他們的努力導致了那拔本的發現，即缺乏若干食品成份（通常僅佔食物中的0.0050%到0.0002%的微量）能致病，這與細菌和其他積極的媒介導致所有疾病的比較傳統的觀念形成強烈對比。靠了他們的努力，營養師才能更有自信來替病人、營養不良者、成長中的嬰兒、以及老衰者調配食品。

我不怕被人說我自負，我說我們的優位親屬綱假設，按照結構與內容和優位綱與優位屬性，而不按照傳統的婚姻規則、居住模式、或親屬稱謂的成分分析，來看親屬體系以企圖走向類似的方向。它允諾像維他命理論那樣把食物成分和身體健康與疾病聯結起來一樣，把親屬的要素和種種社會文化發展聯結起來。

我們僅有的警告如下：首先、社會文化事情比生物性的事情更複
99 雜。它們被學者對它們的感情投入以及我們之無法對它們做實驗而變得更複雜。其次、在我提出來以後十年不到的時間裡，優位親屬綱假設做爲一個分析工具，僅被應用到少數特別是有文字的大型社會與文化的實例。

然而我的確主張我們能用這個假說來解明日本社會與文化的許多秘密——日本的成敗與危險。有了這個信念，我們將進行檢查日本的親屬體系，並把它與中國的親屬體系相比。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第八章

母與子

我們沒說我們的優位親屬綱假設說明了社會與文化中所有事物。 101
我們相信的是，藉著把它們翻譯成屬性並把它們與整個社會中種種行爲模式關聯，這個假設使我們能辨識檢討中的親屬體系內的若干關鍵性質。這樣我們使每個社會的社會文化發展變得比以前更明晰可解。我們現在得問，我們對被單嗣繼承和嗣子及其兄弟間階等式的、羈絆性的關係所修正的父子優位的假設，說明了大部份相關的日本親屬與文化的模式嗎？

母子綱的亞優位

的確還有東西得加進場面裡來。我們最好從引用祖父江孝男對本書最早稿本的評語開始：[1]

> 許博士對日本不過是個父子優位社會的結論是錯的……的確，在日本父親有很強的權威，而且父系的世系被強調；可是我得指出同時在自覺感情方面，母子關係是非常重要的。在日本，家庭成員的傳統人際關係模式是這樣的，父親是既專橫又冷漠超然的，孩子（尤其是兒子）設法迴避他們的父親，甚至對他敵視。出於

1. 本書的第一個版本收入許烺光著《比較文明社會論》（東京：培風館，1971，頁265－365）。這裡的引文採自許烺光編《親屬與文化》(Chicago: Aldine Publishing Co., 1971, pp. 284－89)所收祖父江孝男更長的評論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這種怨恨父親的反應，他們同情母親，因此母子關係往往帶有傷102 感的、情緒性的色彩。

這個模式在日本東北部的農村家庭特別常見，在那兒父系紐帶和父親的崇高地位最受強調，也常見於都市的下層中產階級（商人、小商店主或工廠主、計程車司機……等等）或下層階級（勞工、木匠、和其他匠人……等等）的家庭。在某些極端的例子中（多半是都市家庭），做父親的花很多錢在賭搏和女人身上，對太太和孩子很兇暴。在這種例子中，妻子的地位本身相當不安全，結果她和兒子——尤其是長子——的關係變得過分親近。她覺得長子是唯一同情她的人，他將是她日後唯一的支持者。結果長子得到母親在感情上的過保護，母子關係的特色爲相依爲命。在都市裡上層中產階級的家庭（或者新中產階級，主要包括白領階級），妻子絕不會處於如此不快與悽慘的狀況，因爲主要出於西洋的影響，戰後她們的地位逐漸高升。然而正像傅高義(Ezra Vogel)所指出的，母子紐帶還是很密集。(2)

這種母親與兒子之間的親密關係，以及可能由之而生的日本人的軟弱的自我，也常常被人從心理分析的觀點來討論。東京聖路加國際醫院(St. Luke's Hospital)的資深精神科醫師土居健郎指出，日語中甘(*amae*)這個字【譯按：類似中文裡撒嬌的意思】是個指一種心理狀態的特別詞彙——「倚賴及濫用別人的愛護」，這個詞「一般用來描述一個孩子對他的雙親，尤其是母親，的態度或舉止」。

他推測日本人的甘直到成年後還持續，因此應當做爲理解日本人的人格結構的關鍵概念(Doi 1956, 1960, 1962, 1963)。〔美

2. 見 Vogel 1963:229－52。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國〕國立心理健康研究所的心理分析取向的人類學家考狄爾(William Caudill)發現日本的精神病患者中長子特別多，他認爲這與長子對母親的倚賴關係應該有所關聯(Caudill 1963)。他也指出日本的男性精神分裂病患肉體攻擊的對象常是他們的母親，他詮釋這出於他們強烈渴望母親的甘〔跟母親撒嬌〕(Schooler and Caudill 1964)。他也強調強化這個慾望的一個因素在於傳統睡覺位置的安排，父母跟孩子同室睡覺經常直到孩子離家爲止。(3)*

我自己蒐集來的對日本各地幾百名城鄉初中生所做的語句補完測驗的資料(Sofue 1965)，以及我對東京某大學的神經質大學生所做的研究(Sofue 1964)，均顯示與上述同樣的特點，該特點往往產生一種「母親情結」(“mother complex”)和「倚賴性人格」，在極端的例子中導致大學生活適應不良。今天這個「母親情結」是個很時髦的題目，一再在日本的報章雜誌上討論。考量了以上事實以後，我想做出這樣的結論，即在日本雖然父子關係明白地是優位的……父子關係和母子關係必須彼此密切關聯，應該視爲一個盾牌的兩面。 103

我們不能同意祖父江所說的父子關係和母子關係爲「一個盾牌的兩面」因此兩者都是優位的。其實祖父江在這裡所描述的非常符合儒學家耳熟能詳的中國社會裡的古老的嚴父慈母的模型。在中日兩社會裡，在子女報答虧欠尊長方面，孝順母親和孝順父親同等重要。即便如此，父子綱在兩個國家都是社會組織的中堅。因爲兒子的責任，無論儀式性責任或其他責任，從父親延伸到父親的好幾代先人，可是甚

3. 見Caudill and Plath 1966。

* 譯按：請讀者注意，一般的日本人睡覺不睡在床上，而是在榻榻米上舖上被褥而臥，因此與父母同室而眠的孩子，等於跟父母同床。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

至沒有從母親延伸到母親的父母。

然而，即使有了這種類似的父子優位，還有指標說母子綱在日本比在中國重要。我們因此必須把日本的親屬制度描述成父子佔優位但具有母子偏向或母子亞優位，[4] 亞優位的意思是母子綱的重要性次於父子綱。母子亞優位的出現並非透過社會設計而是社會情境的一個後果。

這種社會情境之一就是我們在上文中列出大綱的單嗣繼承。祖父江的話肯定了單嗣繼承與母子亞優位之間功能關係的可能性。因爲做母親的往往與長子或嗣子「過分親近」。

祖父江只提到了其他情境的部份。他認爲父親的崇高地位導致對他太太的專橫態度，這種態度又導致太太爲求個人的解放而對兒子過
104 度依附。我認爲太太與丈夫在社會上的隔離才更切題，而這種隔離似乎在日本比在中國大。

恐怕沒有哪個洞察力強的觀察者會沒注意到這種差異。中國社會和日本社會傳統上不贊許像美國夫婦在公開場合所表現的那種親暱。我想可以說美國丈夫很少沒有太太陪伴的社交生活。但連男女比今天還授受不親的舊中國，當丈夫在家裡招待朋友時，一定會介紹太太給他們認識。中國與西洋接觸以後，大學和政府裡乃至商界受過教育的中國人，做法都跟美國人很像。另方面，日本人幾乎從不在家裡招待朋友。取而代之，日本男人不帶太太而與男性朋友或同事在餐館和藝妓館聚會。日本人對西化的願望顯然對這個模式沒有什麼影響。日本男人今天除了餐館和藝妓館外，還上麻將館和高爾夫球場，並和同一部門的同事做週末旅行；這所有活動都沒有配偶參加。這個模式連大

4. 可能產生的問題是，母子綱在日本的重要性是否是更古老的日本模式，後來被中國的父子優位所掩蓋。然而我們目前不追究這個探索路線。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

學亦然。我在京都大學擔任過一年客座教授。對我這個受過大學教育的中國人而言，最令我驚奇的就是連京都大學教授太太們都沒有社交接觸。因此很有理由想定與丈夫更大的社會距離迫使日本母親比中國母親更會企求與兒子，尤其是嗣子，更近的羈絆。

母子綱的屬性

根據我們在第七章列舉的式子，母子綱的屬性爲間斷性、包容性、倚賴性、泛佈性、與里比多性(libidinality)。頭兩個屬性上文已經討論過了。我們現在必須簡短地解釋其他三者以使以下的討論更清楚。

倚賴性顯然存在於父子綱固有的權威性的屬性。但兒子對父親的倚賴和他對母親的倚賴之間有個基本差異。父子之間密集的互動通常 105
在兒子出生數月或數年以後，已經比較不沒用、比較不無助時開始，不像他的生命與母親一起開始。用帕森斯的話來說的話，[5] 父子綱在角色分化的過程中比母子綱晚了一步。這不僅意味兒子對父親不倚賴得多，也意味他對父親的倚賴越來越帶有相互性的特色。倚賴的本質從基於根本無能理解或做任何事所產生的需要，變成了對指導、疏導、經驗的智慧、或處罰的需要；在後者的情況，互惠變得越來越可能。父子關係變得以「工具性」(instrumentality)而非「表達性」(expresiveness)爲特色(Parsons 1955:45)。

母子關係中倚賴更可能出現在原始狀態；在父子的情況，權威性爲典型屬性。權威的屬性比倚賴更是帕森斯所謂的「工具性」與「威力」得多。反之，雖然母子關係中並非沒有「威力」與一些「工具性」，這些屬性（尤其是「工具性」）往往被倚賴性所遮掩。兒子在

5. 見Parsons 1955:47—55。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

倚賴母親的階段，並不十分能勝任完成特定任務，他也不能對母親提供什麼；這種情況隨著孩子的長大進入父親的管教而改變。兒子單方面地倚賴母親，但往往對父親維持互相依存的關係。

同時母子綱以比父子綱更大的泛佈性爲特色。這是說兒子身爲嬰兒，在種種未分化的需求上倚賴母親。他的母親是唯一滿足他所有需要的媒介，這個情況我在別的地方稱之爲「易變性」(mutability)(Hsu 1963:175－89)。這種需求滿足的方式與他日後將經驗者不同，無論他是跟玩伴打鬧、跟老師學三R〔讀、寫、算〕、身體不舒服時看醫生、與朋友去看電影或跳舞……等等。一個男孩的成長過程涉及獲取區別需求的知識與品味，以及這種分化了的滿足的技巧與資源。
106 嬰兒越小越無法區別，他就越倚賴母親，世界對他而言也就越易變。

當一個關係的對手是異性時，里比多性(libidinality)的屬性就出現了。但這個屬性在母子關係的情況比父女綱或姊妹—兄弟綱更強，因爲當兒子在最不能區別他在社會體系中的位置時，他與母親有更大的肉體上的親密。就包含了性的成份而言，我們的里比多性類似帕森斯的「表達性」。但母子綱的其他兩個屬性，泛佈性和倚賴性，各自在母子關係中具有其重要性，這點那更一般性的詞彙「表達性」無法助人體會。

我們雖然從弗洛伊德的術語「里比多」(libido)得來里比多性一詞，但我們無意與之對等。弗洛伊德的里比多是本質爲性的自然狀態的心理素材，爲所有精神能源的源泉，透過壓抑、昇華、認同等教化機制而被大爲修正、歪曲、轉移、或逐出意識。(6) 里比多純粹屬於人

---

6. 一位聯合美以美教會牧師在聖棕樹節(Palm Sunday)〔復活節前的星期天，紀念耶穌受難前勝利進入耶路撒冷，因當時群衆曾用棕櫚樹枝歡迎他而得名〕對聚會的教友說，星期一起他將絕食以引起對結束越戰需要的注目（1972年3月27日《芝加哥太陽報》[Chicago Sun Times]報導）。他說他不僅受到《新約》的啓發，還受到甘地的啓

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

格動力學。在不否定這種心理機制對說明個人心理活動的效度的情況下，我們必須指出我們的里比多性的屬性描述了某種人際活動的一般類型。它在種種社會用紛歧的方式表達，而且和我們已經提過的其他屬性一樣，深受盛行的文化條件的影響。結果我們無需援引例如心裡分析的壓抑概念來解釋它的不在。在我們的議題中，「里比多性不在」的意思不過是里比多性沒有出現，而非它被壓抑逐入「地下」了。

最後，我們的里比多性的屬性必須與局限於夫妻綱的性愛的屬性分開。性愛指的是相當特定的東西，有界定清楚的對象。兩個戀人之間的吸引力以性愛爲其特色。但若干典型的藝人對其觀衆的吸引力、廟宇的林伽姆（lingam，印度的男性生殖器像）對其香衆的吸引力、乃至若干件藝術品對觀衆的吸引力，則包含了里比多性。

當然嬰兒期的性比成人的性更爲漫散，但這種情況維持不久。在
性是操作屬性之處，所產生的強調主要是異性的。這也是何以戀母情 107
結(Oedipus Complex)在某些文化中廣爲流行的主因。然而這裡我們處理的也不是心理分析的性，而是性做爲在一所予社會中某一人際關係一般類型的特色。它在一個社會或文化的出現或不在，會被判斷爲一具體事實而非心理分析理論。然而我們的假設規定一個在親屬體系中以性做爲優位屬性的文化，比起性不是優位屬性的文化，會給戀母情結和其他心理分析的行爲解釋較大的重要性。

屬性清算表

僅就影響包容性和延續性的屬性而言，把母子亞優位的主題列入

示。有些聽到該聲明的人說他（那牧師）一定是被死亡願望〔弗洛伊德用語〕纏身。有人說他出於職業挫折。又有人說他雖然誠懇可是被誤導了，或者說他需要在褲襠上被踹一腳。「死亡願望」和「職業挫折」是在美國比在中國或日本更常用的心理分析的解釋。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

考慮後並不怎麼影響整個局面。單嗣繼承藉著削弱包容性與延續性的屬性，使包容性和間斷性變得益形重要。但同族中嗣子與其兄弟之間的旣強且具羈絆性的階等關係，或許強化了父子綱的兩個對立的要素：包容性（所有兄弟均可包含在內；不過搬走的人關係就中斷了）和延續性（嗣子與其兄弟間的環節爲父子間的環節的延伸）。

母子亞優位藉著增加間斷性但減少排他性的份量，不過增加了上述的不和的程度；那不和的一端爲延續性和包容性，另一端爲間斷性和排他性。

然而母子亞優位強化了權威性和倚賴性的屬性。它從已經被父親指定嗣子的權力以及被嗣子及其兄弟間顯著的階等性和羈絆關係所增強的父子綱來強化權威性的屬性。屈從權威是倚賴，尤其是單向倚賴的基本成分。母子亞優位出於已經解釋過的原因擴大了倚賴的屬性，
108 因爲單向倚賴涉及了比互相倚賴更多的倚賴。表4爲這些屬性的一覽表。

表4　屬性的清算

父　子	單嗣繼承 父親有權選擇嗣子	嗣子與兄弟間有旣強 且具羈絆之階等關係	母　子
延續性	間斷性	（延續性）	間斷性
包容性	排他性	（包容性）	包容性
權威性	權威性	權威性	（權威性）
（互賴）	（互賴）	（互賴）	（單方倚賴）
沒性愛	沒性愛	沒性愛	里比多性
		（泛佈性）	（泛佈性）

備註：括弧內的屬性沒有沒括弧的屬性那麼強烈

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

對權威較大的屈從與較大的單向倚賴當然說明了一些日中間的差異。日本人總是比中國人表現了更大的狂熱來屈從權威。日本人在家庭生活與國民生活上比中國人顯示了更高的紀律感。最後，所有行業的日本人都總是遠比中國人嚴守過去傳承下來的儀式和典禮細節。

然而泛佈性和里比多性的屬性是完全新的元素。我們必須在下章討論這些屬性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第九章

泛佈性與里比多性

我們在分析印度的母子優位的生活方式時(Hsu 1963)，注意到印 111
度教文化的龐大範圍：一神信仰與多神慣行並行不悖；對理論與抽象的強調和對實用與具體的強調並行；宗教上的禁慾與苦修和極端的放蕩與顯然是爲了宗教目的所行的在外人眼中可謂猥褻者共存。這些及其他同一文化中的衝突模式並非平常的理想與事實之別，人類學家常提出來解釋不調現象。反之，它們是理想的旣眞實且不同的元素，而且也是事實的旣眞實且不同的元素，這一切都被視爲眞實而行之無愧。我認爲這種事實是泛佈性的屬性的最重要的證據。

日本人的生活模式呈現了同類驚人的對比：一個在不同方面投入那麼多精力來求精的民族，卻經常談生命的無常；他們執行衆多儀式，然而許多日本天皇卻在中年就退隱山林；[1]在一個社會裡，自我嫌避和修來世的和尙，卻經常執干戈來與對立宗派打鬥，以及介入政治鬥爭；一個那麼重視藝術和賞花的文化卻認爲自殺有正面價値。

一個最驚人的對比就是日本的效率極高的公共交通系統和他們的 112
極糊塗與效率極低的街道標號方式。日本的街道標號系統非常古老，而日本人完全抗拒其現代化。1964年當我們在小鎭蘆屋租到了地址爲「山手町二十六番」的房子時，自然認爲只有我們的房子用那個門牌號碼。可是我們錯了。我們搬進去的翌日，最近的派出所的警官來

1. 與中國的統治者形成尖銳對比；只有一位中國皇帝由於心碎而退休。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

訪。他給了我們一張圖，圖上顯示了我們家的確實所在、左鄰右舍的名字以及他們的房子所在、到最近的派出所以及火車站的路線、等等。那位警官甚至在一張紙上寫下以下資料交給我們。他猜對了我們不懂日語，條子上說我們左鄰的戶長是個娶了日本太太的荷蘭人，那位太太會說英語，願意在需要時幫忙。

爲什麼這一切是必要的呢？由於我有人生的頭一部份在日本軍國主義的威脅和壓迫下度過的背景，而且我又讀過有關日本的秘密警察如何在日本及日本的佔領區作業的種種報導，我的確一度懷疑那位警官的造訪是日本人看住外國人的老法子。可是很快地我們的疑心就煙消霧散了，因我們看出來那位警官的做法在當時的情況下是個合理的必要。原來「山手町二十六番」指的不是單獨一棟房子，而是好幾排房子的整個區域的所有人家。問題在：怎麼找特定人家呢？答案：靠知道它在該地的確實位置。

這不僅是在蘆屋找地址的方法，也是包括東京和大阪及其他城鎮在內所有日本都市找地址的方法。我敢說美國佔領當局爲了他們自己的方便在東京的中心部豎起A街、B街、C街……直到最後一個字母的路牌。1964年我抵達東京時，正好及時看到皇宮附近的M街和P街的路牌被拆除。而日本又恢復以前的作業方式，一個人必須知道他要找的地址的精確位置，否則他得帶一份當地的詳圖，要不他就得到派出所問出每一步路，要不就得找個確實知道松山先生家在哪兒的人帶路。連一些有名的地方都不例外。例如大部份計程車會帶你到著名的
113 國際學舍，因爲他們記住其所在了。但不少司機還是得看該學舍給我的街道圖。我們可以繼續列舉其他文化泛佈性的例子，但我想再舉一個就夠了。這個例子就是日本人旣無系統（蕪漫的）又極無原創性的（倚賴的）採納外語——主要是中文，現在是英語——的方式。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本人對漢語的使用

日本大約在公元六世紀左右開始採借中國文字。日本人在第九和第十世紀發展出自己的音節字母以前，要不按照中國文言文的語法完全使用漢文，要不就把漢字拿來做爲標音元素按照日語的語法規則來寫日文。公元712年編成的《古事記》就是兩種方法合用的例證。這本書常未加警告也沒有明顯的邏輯就從一種方式轉到另一種方式，然後又轉回來。這兩種方式的區別對許多日本人完全清楚，因爲直到相當晚近，日本的學童得學兩套文法，這樣他們才能閱讀日文和中國古文，並用和漢兩種體裁作文吟詩。但《古事記》對文字無系統地混合只是日本語言一般更無系統的混合的徵候。

直到第二次世界大戰，日本人使用所有漢字來書寫。戰後使用漢字的總數被縮減爲一千八百五十個，叫做當用漢字。要把單音節的漢字配合到高度屈折變化的日語文法一直是個艱難的任務。連接詞、格助詞、以及許多動詞和形容詞通常用日本假名來寫，而名詞（及許多動詞語根）經常用漢字表示。以下的一段文字採自加藤正明大夫所著題名《精神官能症》一書，是很典型的例子：

人間でも動物でも、行動の自由を極端に 114
制限されると、二つの型の反応を示す。
一つは欲求をみたすことを妨げるものを
つき破ろうとして、手あたりばったりな
（試行錯誤（しこうさくご））運動をすることであり
これを「運動乱発（らんぱつ）」という。もう一つは
全く自発性を失い、動くことをやめ

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

た状態で、これを「擬死反射」という。

（加藤1945:45）

（無論人也罷、動物也罷，當他們的行動自由受到極端限制時，會表現出兩種類型的反應。一種是利用嚐試錯誤運動來試圖打破妨礙滿足慾求的東西；這叫「亂發運動」。另一個是自發性全失，停止動作的狀態；這叫「假死反射」。）

這一段文字中有二十三個名詞（畫了單底線者），但只有六個完全用日本假名寫（こと三次，これ二次，もの一次）。底下是曲線、虛線、或雙直線的用語分別是形容動詞、副詞、動詞及助動詞。其中大部份都用一個或多個漢字做爲語根，以及一些日本假名做爲輔助元素。(2) 必須注意的是雖然加藤大夫的書名是用片假名音譯英文"neurosis"（精神官能症）一詞，「亂發運動」之類其他科學術語則是按照漢字的意義所做的漢字組合。

雖然這裡的規則性的缺乏已經夠混淆了，但比起在其他情境的可
115 能性，這種混淆還是微乎其微。我將在下文指出漢語用在日文中的種種方式。

第一種使用漢字的方式是按照它們在中文裡的意義。我估計在所有的日文名詞中，百分之七十左右用這種方式來寫。

第二種使用漢字的方式是用於與中文原意多少有關但相當不同的意義上，結果只會中文的人很可能會誤解。例如「模稜兩可」的概念

2. 記號如下：———表名詞；~~~~~~表形容動詞；…………表副詞；═════表動詞與助動詞。叫做形容動詞的詞類是日語文法的特色，在英語中不存在。不過有些日本的文法家否認形容動詞的存在。他們把形容動詞分成兩部份：名詞與輔助詞。在英語中輔助詞的功能在大部份情形下由介詞擔當。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

用「曖昧」這兩個漢字來表示，而「曖昧」在中文中只表示男女間的不正常的關係。商品減價的「打折扣」的概念用「割引」這兩個漢字表示，中文裡的意思是「切」與「拉」。「安全」或「可以」的概念日文裡寫成「大丈夫」三個字，中文裡的意思是「大或強的男人」。日文裡「用功」的概念用漢字「勉強」代表，中文裡是「強迫」的意思。當我開始學日文時，我意識到爲了成功必須多加強迫，可是我還是不認爲強迫與用功有任何語意關聯。

當我在日文報紙上讀到斯諾(Edgar Snow)對毛主席的訪問時，我眞是百思不解了，因爲毛主席怎麼會說原子彈和氫彈是「張大師的老虎」呢？我必須查字典才知道漢字「張子」對日本人而言是「紙張」的意思[3]。我們可以從日本的文件中找出數以百計的這種日語用法，它們雖與中文用法有若干關聯，但從中國人的觀點來看，常曖昧不清或容易使人誤解。

第三種使用漢字的方法是把它們當做音標來用。例如日文洗澡一詞用風呂兩個漢字來寫：第一個字在中文裡的意思是風，第二個字則是個姓；日本賣菜的用八百屋三個漢字來寫，中文意思是「八百家舖子」；日文裡推薦（世話）〔譯按：恐怕「照顧」較接近日文的核心意義〕是中文意思世界和說話的兩個字；日文裡麻煩（邪魔）是中文裡意思瘋狂和魔鬼的兩個字；日文裡雙重自殺（心中）是中文裡意思 116
心和中間的兩個字，諸如此類。這些除了八百屋外，都是漢字用中國音來讀（音讀）的例子。

相形之下第四種漢字的用法是用日本的讀音（訓讀）來表示純粹日本的語義。日語「有趣」（面白いomoshiroi）一詞是個好例子。

3.「張」這個字目前在中文裡的意思是姓、紙的單位、或者攤開（旗子）的意思。古代漢語中有可能（如在紙老虎那樣）包含紙的意思。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這個詞由表示臉和白色的兩個漢字加上母音“i”組成（母音“i”是日語中常見的形容詞語尾）。日語口語中表面的「面」讀做“omo”，白色讀做“shiroi”。結果造成的日語詞彙“omoshiroi”意思是「有趣」。那兩個漢字（面和白）無論分開或合起來都與任何意思接近「有趣」的中文詞彙毫無關係。

日文見舞一詞（對人生病或不幸表同情）〔譯按：核心意義爲問候、致意之意〕也是同樣要點的例子，不過有些變異。第一個漢字「見」的意思是看或拜訪，第二個漢字「舞」的意思是舞蹈。「同情」也許的確和「拜訪」有邏輯關聯，但它和「舞蹈」的關係就不明了。而對這兩個漢字的讀音都是日本音。

與以上相關的是第五種情況：用由一個或多個漢字組成的中文概念來寫，但用日語的同義語來說。媒人的概念就是個好例子。日本人用來指媒人的兩個漢字源於中文表示「中間人」的詞彙（但非中文裡所用的「媒人」一詞）。然而日文的*nakōdo*一詞和仲人這兩個漢字鮮有語言學上的關聯。這就好像美國人寫「打字機」幾個漢字可是讀做“typewriter”。這裡的問題不在中文漢字和日本漢字互相通用，而在於在同樣的語言中，它們非系統性地被區分開來而經常是相等的角色。

我們已經提到沒有任何理由來解釋爲什麼像「亂發運動」之類的西洋術語用漢字來表達，但像「精神官能症」之類的的西洋術語就用音標來表示。同理，爲什麼日本人的愛的觀念通常用漢字愛來表示，
117 而贊助者、主人、或丈夫只用梵文旦那(*pati*)來表示，指涉世俗世界時用梵文*saha*〔日文寫做娑婆〕一詞，或者爲什麼口語中的親屬稱謂和書寫的親屬稱謂不對應。例如中文義母一詞在中國只是「養母」的意思，可是在日本可以是「岳母」、「繼母」、和「養母」。

漢字的讀法最混亂了。一般而言，每個漢字至少有兩種讀音，但

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

經常還有更多種。例如表示出生或生命的漢字「生」，在日文裡可以讀做*sh*、*sei*、*ha(eru)*、*i(kasu)*、*na(rasu)*、*uma(reru)*、*u(mu)*、*nama*、*fu*、*ki*等等。似乎沒有任何法則規定一個漢字什麼時候該用什麼讀法。連（在我一開始與日文掙扎時，我的日文老師就告訴我的）那個基本原則——即當漢字單獨使用時用日本讀音〔訓讀〕，當兩個或多個漢字合起來用時用中國讀音〔音讀〕——都經常被打破。

日文中的英文

我們絕不是想窮舉完日本語文中所有令人困惑的特點，但我們現在應該看看日本人音譯歐洲文字時的任意方式，他們連在與西洋接觸初期就已經如此了。像パン(*pan*)（源於葡萄牙文，意思是麵包）和アルバイト(*arubaito*)（源於德文Arbeit，但意思是兼差）之類的詞彙都是衆所週知的。然而gas（瓦斯）、skirt（裙子）、stereo（身歷聲音響）、white collar（白領階級）、salary man（薪水階級）、type（典型、類型）、bourgeoisie（布爾喬亞）、slogan（標語）……等等雖然有很好的理由用音譯（因爲這些概念或東西是進口的），可是就沒有很好的理由用同樣方式來處理picnic（野餐）、hiking（遠足或健行）、vacation（假期）、open-car（敞篷車）、service（服務）、ranking（等級）、color（彩色）、apron（圍兜）……等等了。近來連英文wife（在日文裡讀做*waifu*）都被用來取代傳統的太太一詞了。

據我的瞭解，裝作老練的丈夫常用英文的wife一詞，而不用傳統的*妻*或*女房*（有時也用德文Frau一詞）。也有商人跟我保證用英文字來做廣告是很好的促銷手法。在若干表面的層次上，這些理由似乎言之成理。爲了表達深奧微妙的驅力或需要，在學術界用英文的音譯上也看得到。例如role（角色）、group（集團）、implication（涵

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

義）、life cycle（生命週期）、frame of reference（指涉架構）、member（成員）、data（資料）……等等詞彙的音譯都用於科學論文中，雖然可以用漢字來造很好的日文詞彙。問題在缺少支配這種採借的規矩。

在這點上我們或許可說日本人對西洋（尤其是美國）文化與制度的仰慕，以及他們想模仿仰慕對象的慾望，促成了這種移借（就好像日本歷史上的另一個時期，仰慕與模仿的對象是中國的文化與制度）。我們似乎又找到了言之成理的解釋了，可是矛盾的事實又一度迫在眉睫。即爲什麼許多現代日文科學詞彙不是音譯而是用漢字組成的詞彙呢？後者例如習慣、規制、待命、個人、價值觀體系、社會過程、自轉車（自行車）、自動車（汽車）、汽車（火車）、交響樂、電氣、外電、幾何、酸素（氧氣）、民主主義，乃至原子爆彈（原子彈）和空襲。許多基於漢字的詞彙是在1868年明治維新後不久造成的，但也有許多，尤其是目前社會科學裡用的，則是近來增添的。

普通的日本人並不總是能釐清這個混亂的。在我到東京的一次短暫的旅行中，從我在大谷大飯店的房間往外看，可以看到一個大霓虹燈招牌：

不二サッシ

我以爲那幾個日文字母sashi（譯按：原文如此，但應讀做sasshi）代表漢字「砂紙」，因此認爲那是不二牌砂紙的廣告招牌。我問下一個來我房間的旅館侍者，他同意我的意見，可是我們兩個都錯了。那個霓虹燈招牌其實對可能的顧客說的是不二牌窗框。

日本人的這種完全缺少連貫性的採納外來語的方法，與現代中國人對付同樣問題的方法，形成尖銳對比，大部份中國人也被責爲「崇洋」，但他們的方法高度可預測。不少外國詞彙透過巧妙的處理或文

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

學想像而進入中國語言。例如中文裡常用的「馬達」和「幽默」就是從英文音譯的。也有人企圖用音譯來取代中文裡的像「靈感」（煙絲披裏純）、「民主」（德謨克拉西）、「獨裁者」（笛克推多）之類的詞彙，但並不怎麼成功。在廣州和香港計程車和保險等詞用英語音譯的「的士」和「燕梳」，但就我所知，除了「馬達」一詞」外，音譯詞彙在中國流傳不廣或歷時不久。 119

中國人一般說來喜歡用固有的漢字組成的詞彙來表達西洋詞彙。當孫逸仙大夫撰寫他那著名的《三民主義》時，他沒用「德謨克拉西」和「笛克推多」來表示democracy和dictator，而用「民主」與「獨裁」。「的士」和「燕梳」的音譯咸認爲是南方華僑的用法。今日臺灣taxi叫做「計程車」，brake叫「煞車」，insurance叫「保險」。中文裡proletariat是「勞動」（更通常的用語爲「無產階級」），這個詞越南人和朝鮮人也用。

除了缺少創造詞彙的一貫方法外，日本也完全缺少漢字發音的規則。什麼時候該用漢字（中國字）、什麼時候該用假名（日本音節字母）也不清楚。我在瀏覽了小說、報紙、通俗雜誌、科學書籍等種種材料後，所找到的唯一規則就是句尾，尤其是段落結束處，往往用假名（如「です」、「なりました」、「しております」、或「できません」）。其實從非日本人的觀點來看，語尾「です」及其變化的出現，頻繁得顯得單調。

我問過許多日本人爲什麼日本不乾脆完全放棄漢字，因爲世界上絕大多數語言只有標音文字還不是運作良好。對這個問題日本人最通常的答案就是日文裡同音詞太多了，因此必須用表意的漢字來區別。

這個觀點包含了若干事實。例如“shō”個音節意思可以是現象的「象」、性分（性情）的「性」、微小的「小」、將軍的「將」、賞品（獎品）的「賞」、商業的「商」、（除法的）商、（章節的）

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

章、（政府部門的）省、衝突的「衝」、敬稱的「稱」、勝利的「勝」、正直的「正」、或正六時（六點正）的「正」……等等。如果只用“shō”一個音節的話，這些不同的意義的確會產生意義含糊的情
120 況；聽話的日本人有時的確得問意思是哪個“shō”，於是說話的人就回答例如「商店的商」。但這種辨明法也是常見的中國人的做法，並非日本人所特有。此外根據三省堂的《最新簡明和英辭典》（1959年版），“shō”這個音節至少有二百九十六種明白地與其他音節組合的方法。因此很難接受以同音詞的存在做爲保留漢字的原因。

最近一位顯赫的日本人對我提出了另一個保留漢字的原因。他說用漢字節省時間。例如生活一詞只包含兩個漢字，但需要四個假名。

這個答案並不十分令人滿意。像われわれ（我們）、いろいろ（種種）、したがって（據……）、たとえば（例如）、當然還有ゆきあたりばったり（沒有準轍）之類一般用假名書寫的詞彙，其實可以用較短的漢字來寫。就這些詞彙而言，沒有日本作家想節省時間的證據。我認爲這種令人困惑的局面的眞正原因，在於日本人對他們的語言無系統（泛佈）和無原創性（倚賴）的策略。

把日本人對語言的策略與中國人、印度人、美國人的態度相比，我們發現中國人最抗拒音譯與適應，而印度人與美國人類似，他們比較不抗拒，但往往從祖語來導出新詞（印度人用梵文，美國人則用希臘文或拉丁文），不像日本人在採納外來語和觀念時最無顧忌。

不過印度人對語言同化的步驟雖然與日本人的不同，但就印度的史詩和經文而言，印度人表現了極強的泛佈性的屬性。《羅摩衍那》(*The Ramayana*)以及尤其是《摩呵婆羅多》(*The Mahabharata*)爲來自不同來源和不同歷史時代之軼事與要素的集成。經文種類之多，我不知道有哪個博學的印度人說得出其總數，更別說能對全部經文有深入的認識。印度人對體系化極不關心，根本不嘗試去對付那龐大的經

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

文中規定的許多互相矛盾的儀式。它們不過並存著。 121

在這信仰與儀式的混亂中，印度教徒的固定參考點就是他的尊師（guru, 精神導師）了；尊師們支配儀式細節，並要求不准質疑的服從，就好像日本人的固定參考點，在宗教中是他的師父（在下文的一章中將討論），在武士道中是主子，在行業和專業中爲家元長，在現代公司和工廠則爲親分。

印度教徒企圖將自己的種姓昇格的努力，於古代經文中發現有理論根據時最成功。在日本，地位的提昇（對商業行銷或學術科目）靠納入大量一受尊重的新語言的要素來達成。但日本商人與知識份子似乎對這個過程愛恨交加，因爲他們用漫無規律的方式來納入，有時用漢字來造新詞，有時則用音譯西洋詞彙。

里比多性的問題

母子亞優位的理論也引起了里比多性的屬性的問題。我們能找到這個屬性的證據嗎？答案是肯定的。這個屬性藉著廣傳的藝術生產與欣賞，透過全盤化的對性感的強調，來在日本社會文化中自我表達。

日本人跟中國人一樣，認爲茶是他們最大衆化的飲料。由於他們對家元的偏好，於是冒生出種種茶道「流派」。茶道常由穿戴華美的女郎來表演。茶道有時由老太婆表演的事實，不過表示這裡牽涉到的心理，是一般化的而非特定的性愛。那位女郎不必是眞的、令人渴望的性愛對象；只要有性愛的暗示就夠了。我們應該注意的是傳統上男人是茶道師傅；現在許多女孩學習茶道，但男人也幹。

娼妓普同地被瞭解成以性行爲爲基礎，沒有哪個中國詩人或社會思想家曾說並非如此。中國人把娼妓分成等級：甲級妓女只有在客人做了幾次「社交」拜訪，並送給她們本人和她們服務的妓女戶奢侈禮物後才答應陪宿，乙級與丙級的妓女則使目標容易達成些，可是沒有 122

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中國妓女會在精練了歌舞和娛客的技巧後，說什麼她們的魅力和陪伴是當藝術品來出售的，可是身體不當性對象出售。這些則正好是日本的藝妓和她們的贊助者的說辭。許多日本藝妓其實的確對闊客人賣身的，可是是在上面解釋的制度性和理論性的精心計畫的幫助之下，日本人使老藝妓還能繼續販賣她們裝腔作勢的專業天分與陪伴，而不顯得荒謬。

除了這些觀察外，還有就是幾乎每個日本計程車司機都在後視鏡上掛了個女娃娃（現在通常是洋娃娃），以及日本人把中國的壽星公的頭拉長到類似印度的林伽姆（lingam，男性生殖器像；參見頁112－115圖版甲、乙、丙、丁），以及像在岡山每年一度（二月的第三個星期六）的裸祭，那兒數以百計赤條條的壯丁午夜以前在西大寺的小舞臺上擠來擠去幾個鐘頭，讓男女觀衆觀賞。我們這下看到了對泛佈的性愛的清楚表現。

在日本藝術與藝術動機的無所不在也很容易看出。例如在中國已經變成藝術的書法（相形之下，在現代美國手寫品質或風格已經沒有藝術意義了），在日本經過了廣泛地增殖。在中日兩國書法都是任何好繪畫的基本部份，而且書法作品可以獨立做爲藝術品。但在日本草書比中國發達較高得多。

在中國陶瓷製作是個極爲精緻的藝術；若干唐代（681－907年）和明代（1368－1644年）作品爲全世界博物館和私藏家的無價瑰寶。然而在中國，技術精湛的陶瓷匠被當做工匠，他們爲整個社會製作昂貴的或普通的器皿。我不知道在陶瓷的領域裡有哪個中國師傅得到類似日本岡山附近的備前燒師傅所享有的那種在藝術上的崇高地位，也沒有什麼中國概念像日本的精緻的古雅感（澀い）那樣引起許多藝術挑戰與神祕感。此外，在中國與精美陶瓷聯想的，是上層階級的昂貴口味。包括小農和工人在內的絕大多數人都用非常粗糙的器皿。日本

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人生活一個引人注目的特點，就是連「平常」人家都廣泛使用「好的」日本瓷器，尤其是陶器。在美國，一個人如果買了不貴的東西，就得滿足於設計以及裝潢上比較差的品質。在日本，非常精美的器皿可以在一些最不像的地方用一點點錢買到。

日本人家是另一個有趣的現象。一個非常簡陋的日本人家還是會有掛著書畫的床之間（壁龕）、插好的花、矮桌子、線條簡單的障子（滑動紙門）、鋪設整齊的榻榻米（厚草墊），上面擺著若干座蒲團（坐墊）。被褥和枕頭在白天被整齊地收藏起來，而家裡很可能還有一個棚（架子），上面擺設著家庭的「寶貝」：獎品、獎狀、盆栽（盆景）、照片，有時還擺著一個很不搭的便宜塑膠或金屬製的西洋塑像。富貴人家多半附帶有寬闊的庭園，園中有可愛的奇岩、鋪著踏腳石的小徑、石燈籠、人造池塘、庭木……等等，但他們室內的基本佈置和較簡陋的人家是沒有太大的不同。

這番景象和中國的傳統情境形成鮮明對比。在中國大部份地區，農民和工人，即使生活水平在貧窮以上，家裡通常一點也不風雅。中國人家比日本人家更能抵抗風雨侵襲，室內裝潢卻一點也不高雅。富裕人家有僕人照顧得潔淨無垢的庭園，但室內就顯得擁擠不堪。我看到過在有著反映西洋影響的鑲木地板的昂貴房子裡，飯廳的天花板上卻掛著火腿或板鴨，當臨時儲藏地點的原因，不過是爲了方便與通風。富貴人家有直背扶手座椅和花瓶，牆上可能擁擠地掛著書畫軸，可是他們一點也沒有日本人特有的對空間安排和單純和諧的關心。貧窮的中國人家則什麼都少，更不關心照管或美觀了。 124

如果我們可以過分簡化地來比較中日富裕人家的話，我們會說中國人是地位第一、舒適第二，根本不考慮美觀；日本人則美觀（炫耀）第一、地位第二，很少考慮舒適。最後一點並非像有些人以爲的那麼難以置信。日本人家的取暖設備惡名昭彰，在日本人家最惱火中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國客人的，就是在冬天早上穿著浴袍與睡衣從浴室盥洗回來時，發現女主人已經把他的鋪蓋收起來門窗洞開了。

最後，非日本人的觀察者一定會對日本人的愛花印象深刻。日本人對插花（華道或生花）的天才舉世聞名。我們在上文中介紹了一些最有名的插花流派及其組織。但連沒參加那些流派的人，大概也會從事每年一度的「觀菊」，以及尤其是春天的「賞櫻」。非日本人一定得在五月到平安神宮（在京都）之類的地方去體驗一下日本人多麼被花感動。而且日本人的這種對花的欣賞並不只是時髦或隨俗。它持續了多少世紀而到今天還繼續著。它同樣影響了貧與富、男與女、學者與升斗小民。它的力量隨著現代化增加而未減少。其實當我參觀日本工廠時，一再看到醜陋油污機器旁的地板上，不知哪位工人擺了盆花。

優位對亞優位

亞優位綱屬性深受優位綱屬性影響。在日本情境中，泛佈性和倚賴性（母子屬性）受到權威性，以及在有限程度上受到延續性（父子屬性）的檢覈。例如：日本人之間的倚賴往往是相互的而非單向的。
125 這是說倚賴的一方比較不致於無助地等上司命令或協助。反之，他雖然從恩人受恩，但也回報上司許多恩惠。這是相互倚賴與單向倚賴之對比的精華所在。這是像我們在家元那章所見，師徒關係中的一個關鍵元素。

日本社會與文化也顯示了受控的泛佈性而非無桎梏的泛佈性。也就是說，雖然日本人生活模式的範圍（包括語言）很廣，而且充滿了不調，但各個個人實際的任務極爲明確，非常清楚地設計與執行。其中毫無泛佈性的證據。這種精確性正如我們在討論家元那章所見，是家元那個次級集團內學習與生產產品與過程的特性。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

然而，雖然日本的部下對上司表現了極度的尊敬，做部下的有時可以搬出（或代理）比頂頭上司更高的權威來更動事態的進展。1932年的五・一五事件就是這種策略的典型表現；事件中好幾個陸軍偏激份子（多半是尉級軍官）〔譯按：此處的陸軍應爲海軍之誤〕攻擊了東京的警察總部、三菱銀行〔譯按：恐爲日本銀行之誤〕、政友會本部、以及市內多處變電所。在這次動亂中，首相犬養〔毅〕被刺身亡，內大臣牧野〔伸顯〕伯爵則身受重傷。

這不是西洋人所理解的一般的造反。造反者要求的是比大部份當權官員所願意的更大領土擴張、更軍國主義政策。造反者發表了一篇宣言，喚起國民注意國家面對的所謂危險，呼籲民衆武裝起來「拯救」日本。他們明確地要求解散政黨與財閥，處罰不良官僚和天皇的顧問。因爲造反者主張這些官員未能按照天皇的本意履行皇道。

這個事件迫使內閣總辭。政黨政府退讓給一連串軍方支配的內閣。刺客在事後審判受到非比尋常的輕刑，審判中被告受到的非犯人而是「被誤導的愛國者」的待遇。即使下級軍官所犯的暴行也沒有民衆起義的呼應。而天皇未被諮詢是否同意造反者，也從未發表聲明澄清他的觀點。 130

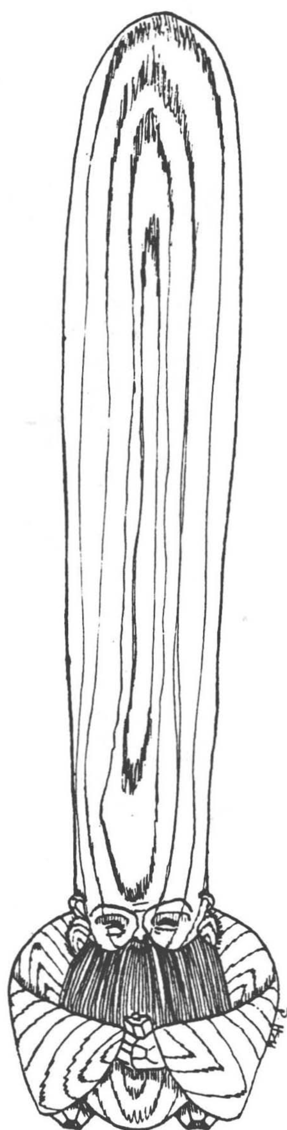
這種事件，包括其理論根據、反應、和結果不可能在中國或印度發生。在中國的整個王朝歷史中，皇帝的確是天下最高權威。可是那個權威可能被篡奪，於是皇帝退位或他的王朝崩潰。可是別人不能未經他的允許就假借他的名義行事，而他的權威與王朝不會爲這種攻擊所動。在印度，某些（種姓上、軍隊裡、政府中）低層的人的確能訴諸大我(Atma)或秘本中的更高權威來將超逸常軌正當化。但在印度任何此類衝突多半是關於比國家或軍備擴張率更曖昧的問題。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



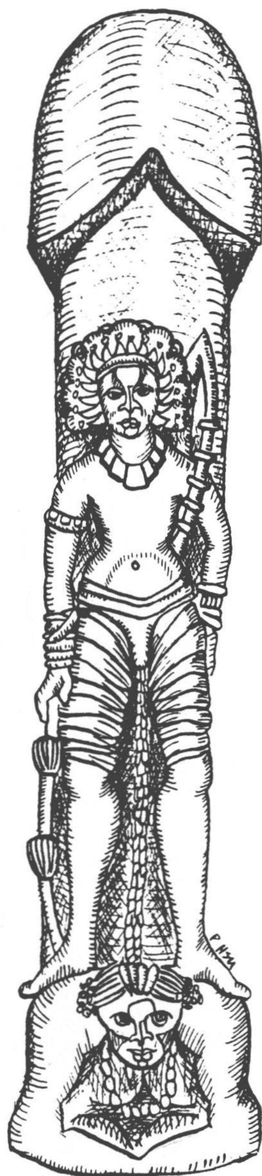
圖版甲　中國的長壽神星公

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



圖版乙　日本的長壽神

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



圖版丙　印度教濕婆神的林伽姆(*lingam*)

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458



圖版丁　基督教聖母與聖嬰

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

宗教象徵論中的里比多性

我們有沒有里比多性（母子綱的一個屬性）同樣被沒性愛（父子綱的一個屬性）遮掩的證據呢？這個事實可以從宗教象徵論來衡量。這方面，四方的比較最有教導性（見頁112－115圖版甲、乙、丙、丁）。

圖版甲是常見的中國人對壽星公的畫像。無數的中國書籍與繪畫中都可看到。許多中國人家只要慶祝哪位老先生或老太太生日時，就會在儀禮牆上裝飾起壽星公。圖版乙是常見的日本人的對同一個神的畫像。從中國人的觀點來看，日本版最不尋常的特點就是神那拉得很長的禿頭。(4)

圖版丙是印度教徒表達濕婆神〔大自在天〕的林伽姆(lingam)。這是公元前一世紀在馬德拉斯(Madras)的古地馬拉姆(Gudimallam)所見的形式（據Basham 1954，面對105頁之圖版）。除了貝拿勒斯(Benares)的大濕婆神廟(Shiva temple)外，以後印度廟宇的林伽姆表現得就沒有這麼寫實了。它們往往不過是類似日本長壽神的頭那樣頂端圓圓的柱狀。但通常每個底部還呈現了女性性器優妮(*yoni*)，乃至
131 這兩個元素象徵了男女交媾的原則。圖版丁耶穌誕生圖(Nativity)西洋人以及各地基督徒都很熟悉。它象徵了童貞女之子(Virgin Birth)，這個概念後來延伸到包括瑪莉亞的無玷成胎(Immaculate Conception)。

對親屬體系以缺乏性愛或里比多性的屬性爲特色的中國人而言，

4. 在中國這個神是家裡的衆神之一，與灶神、門神、福祿神……等等並存。我不知道有專門祭祀祂的廟宇。在日本這個神通常叫做福祿壽或福老人，爲七福神之一。其他六個爲：大黑〔天〕、惠比須、毘沙門〔天〕、弁〔財〕天、布袋、和壽老人。我也不知道有哪個日本寺廟專門祭祀祂。另方面，許多寺廟祭祀大黑，以及尤其是惠比須。惠比須分別被當做繁榮之神、商賈之神、水手神、與漁撈神等等。奉祀這個神的最大的神社是大阪附近西宮的戎神社。在許多人家，一套七福神像擺在佛壇旁。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

性的元素並非需要光大、否認、或掩飾的焦點。結果性在宗教的表徵上，若非毫無地位（如圖版甲），就是把它當做理所當然，如有些神有配偶。中國的灶神通常有太太相伴，而夫妻都是被崇拜的對象。但許多中國神（如戰神、文神、財神……等等）則無配偶。

日本人、印度教徒、和美國人的象徵都關心性愛的要素。在日本人的親屬體系中，里比多性只是個從屬屬性，性器的象徵就只是一個老神的拉長的頭，不管多會想像都很難跟性能力聯想。但這個神在日本宗教上的重要性不大，就跟中國一樣。在印度教徒的親屬體系中，里比多性是個優位屬性，對性愛的指涉就很明顯，或者被光大。林伽姆或林伽姆和優妮的組合在印度是主要宗教象徵。無數的廟宇裡都有祂們，還有儀式、禱詞、和經文來讚頌、崇拜、與詮釋祂們。然而印度教徒的表現還是不完整，因爲沒有對性結合結果表示。西洋聖母和聖嬰像則不僅體現了對性的執著，還體現其結果。(5)這與夫妻優位的親屬體系中的性愛屬性相稱。

此外，從比較湧現出最有趣的一點就是中國的壽星公和日本的福祿壽神都純粹降福而沒有糾葛，林伽姆和聖母聖嬰則在印度和西洋還與毀滅關聯。

在印度例子中，濕婆(Shiva)不僅咸認爲旣是造物主又是毀滅者，祂顯然還受老婆——母親崇拜神的媽踏(Mata)——的侵擾。因爲當濕婆老婆以形象可怖的卡莉(Kali)姿態出現時，祂有張黑臉，脖子上還掛了串人的顱骨，祂的丈夫則赤身裸體地躺在祂的一隻腳下。印度教 132
徒說這就是爲什麼卡莉總是被弄成伸出舌頭，因爲祂對自己做錯事

5. 童貞女之子與無沾成胎的中心主題當然是對性愛的否定。但明白否定與對同樣東西的執著之間的心理環節可由以下中國故事例示：一個貧窮的農夫突然繼承了三百兩銀子。由於村子裡沒有銀行或保險箱，他就在後院裡挖了個洞把銀子埋起來。他還是不放心寶貝被人發現，就在洞旁豎了塊牌子說：「此地無銀三百兩」。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

（踩在丈夫身上）很詫異。西洋這方面更進一步。童貞女之子和無沾成胎還不夠。基督必須被毀滅，這樣他才能彌補原罪。

表面上這四種宗教象徵論的模式似乎形成一個連續體，從缺少性愛要素的中國例子，到性是中心的西洋例子。質量上，中國、日本、印度的模式屬於一組，深深地與自成一格的西洋模式分開。連完全不談性的中國表像與性赫然聳現的印度表像，其差異仍然在於量。日本表像應該置於兩者之間。但在三個例子中，性都被當做一個客觀事實，就好像饑餓或實在的危險。它攸關某些人類的情境，但在其他情境則毫無干係。不過它不是需要辯解或說明的問題，因爲它的存在或不在是不證自明的。

由於童貞女之子涉及了對性的否認，所以它與其他三者截然有別。由於這種否認與事實矛盾，解釋就很重要了，原罪就成了其正當化的基礎。我並不蘊涵神話中的罪等同一個個人心理上實際的罪惡感。不過我的確認爲前者的廣佈流傳及其在教會與大衆教育上的廣泛使用，是與清教主義高度相稱的；是個在東方完全不知道的西洋的獨特發展。(6)

這個區別對人類互動的模式，尤其是同性的成員間，有很強的影響，等我們再檢討家元時就會變得很清楚的了。

---

6. 在寫好以上數行後，我看到一本山本七平(Isaiah Ben-Dasan)寫的叫《日本人與猶太人》的書(1970)。作者在書中解釋何以日本人與猶太人沒有或無視童貞女之子的神話。山本七平提到那個神話是非猶太人對耶穌的附會，主要是路加之作，談了這個以後，他提出兩個何以日本沒有這種神話的原因。第一、萬世一「系」對包括家元和皇室在內所有日本制度的重要性，它直接與會破壞那延續性的童貞女之子的觀念衝突。第二、日本人對性持有高度的神祕論與唯情論（與遊牧民族對比），而且他們認爲孩子與父母不可分割地綁在一起。這兩者都與童貞女之子的概念不相容(Ben-Dasan 1970: 137－41)。山本七平至少有兩點意見——如家元之對「世系」持續的強調以及親子的一體性——與我們的分析一脈相通。這些特點比起日本人當然更是中國人的特色。然而除非我們加進親屬內容的次元，否則僅靠它們對印度缺少解釋力。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十章

家元與個人

所有人都生活在社會中。那些說他們偏好孤獨或讚頌孤獨之美的人，不僅是人類中的極少數，而且通常利用孤獨做爲提昇他們在芸芸衆生間地位的手段。大部份印度聖人說，長期在嚴峻的喜瑪拉雅孤獨苦修是他們「力量」的基礎。釋迦牟尼聲稱在森林中禁慾苦修六年後悟道。耶穌基督孤獨在曠野四十天，其間抗拒了各種誘惑。這些事實使我們想到北美洲西北太平洋海岸的印第安人，按照他們的風俗，每個青年得在野外獨處幾天，直到看到「他的」保護神現形爲止，這種神靈附體是他男子氣概的一部份。至於華爾敦湖(Walden Pond)畔的梭羅(Henry David Thoreau)，他在十四卷《日記》(*Journal*)中記述了二年的獨居生活。我們可以說梭羅的主要興趣在於成立一個信仰孤獨的教派，以他自己爲創教者和大祭司。 135

然而，每個人並非對所有同胞都以同等強度或同樣方式來關聯的。他對某些人告白，敷衍某些人，而可能只朦朦朧朧地意識到其他人的存在。驗覈之下，我們發現人類以兩種基本方式彼此關聯：即透過角色和自覺感情。

角色與自覺感情 136

角色(role)的主要成份是實用性。「我能爲您效勞嗎？」「他幫不了我的忙。」「你會雇我嗎？」「在這次戰鬥中上帝與我們同在。」給她贍養費的金額應符合「她所習慣的生活方式。」這些話以及數以

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

千計我們熟悉的其他情緒都表達了角色的本質。

在每個社會中，人都或多或少按照他們扮演的角色而正式爲人所知：技術工與非技術工、白領勞工與藍領勞工、牙醫和鑽石切工、工友與政客、戰士和巫醫、母親的幫手和商人，以及其他多者。

自覺感情(affect)的主要成份就是情感。「妳愛他嗎？」「沒有什麼我不會爲那個女人幹的。」「他是個忠實的朋友。」「他鼓舞徒衆的信心，他們都效忠他。」這些以及其餘數以千計的話都表達了自覺感情的本質。愛、恨、憤怒、絕望、忍耐、同情、希望、疏離、焦慮、克制、忠誠、背叛——這些是人類周知不同種類的自覺感情。

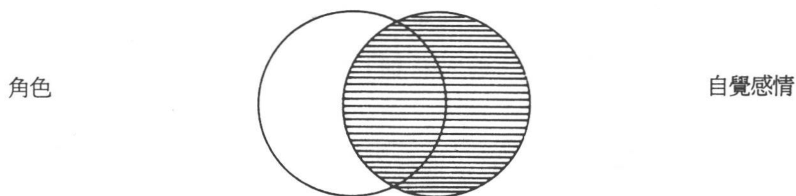


圖7 角色與自覺感情分離

角色和自覺感情都是人類團結所必需。而且它們通常重疊(圖7)。一個人可能既愛又恨他的工作，他可能對太太既忠實又不貞，對同事覺得既安全又不安全。一個母親與她的嬰兒的關係比較出於自覺感情而非角色。電車車掌對他收票工作的態度更是出於角色而非自覺感情。然而，一個愛孩子但對育兒完全無知的母親不是能幹的母親，就
137 像一個不覺得自己工作有尊嚴的車掌是幹不久的。

然而實用性或角色可以計算，角色的相互作用率可以衡量；情感或自覺感情則不可計算得多，自覺感情的互動率則不清楚得多。例如在所有社會中，前者可以按照寶貝貝殼、貨幣、或其他交換媒介來衡

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

量。但對後者則無精確的工具或度量。

角色和自覺感情的一個更基本區別可從它們演化史上看出：隨著社會複雜性的增長，角色數目與種類也增加。其實角色分化是社會複雜性增長的主要伴隨現象。例如今天美國每個全國性公職候選人，都有包括演講稿撰寫人、公關、技師、及「步兵」在內的大隊專家支持，這是過去小鎮式政客做夢也想不到的。美國的巨型公司常比聯合國的許多小國政府還有更多職員和更紛歧的支薪專家。

這種發展是無法避免的。法律數目和種類增加了，官僚部門、生產問題、以及機器大小與複雜性也增加了。每個巨型的現代噴射機有二百萬左右個零件。電腦不僅被發展來協調機器的部件，還被發展來對付職位安排、職業表現、溝通、甚至伴侶選擇等問題。

另方面，角色在數目和效率上雖然隨著社會複雜性演化，但自覺感情則不然。我們仍懷有和活在二、三千年前的祖先同類的情感，即愛、恨、憤怒、絕望、忍耐、希望、焦慮、克制、同情、忠誠、背叛……等等。這個清單以前很短，現在也長不了多少。我們跟古人一樣，仍然不能把自覺感情的互動化成可計算的量，也不能用某種形式的交換來規制它們。其實我們總是把任何角色為主的交換媒介對自覺感情領域的侵入叫做娼妓或貪污，而說「你不能買友誼或愛」來形容其無效。那也是何以偉大的文學（小說、詩歌）與偉大的藝術（繪畫、雕刻）乃至偉大的哲學和倫理能流芳百世的原因，因為我們現代人跟古人感覺到同樣的苦與樂、同樣的忠與奸。我們能透過他們所寫的重新過他們的生活，而如果他們今天活著的話，他們將能跟我們討論我們跟孩子、父母、朋友、敵人、心上人、配偶之間的問題。可是老的科技書除了當古玩或科技史的材料外，就一無是處了。不僅古人如此，連我們父親乃至哥哥都會覺得要追上我們這代科技上成就，若非不可能也至少極困難。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

自覺感情與角色的分離

角色分化隨著社會複雜性增長而逐漸上昇的現象，在西洋，尤其是美國，已經到了意義重大的地步——自覺感情與角色的分離。

在傳統小工場，所有家人同心協力地工作，每個工人都有從頭到尾看到他的勞力結成果實的機會。在許多情況下，工場也是出售產品的地方。

在這種情境下，角色和自覺感情彼此大大地重疊。工作隊伍的每個成員有兩個自覺感情的紐帶：與同僚是同一家庭的成員，以及與工具和產品的紐帶，因爲工具與產品會被認同成是他私人的工具與產品。

隨著工場變得越來越大以及變成帶著生產線的部門化工廠，工人就失去了對他工具和產品的自覺感情的紐帶。而隨著工人脫離家庭，勞動力變成更大生產隊伍的一部份，傳統的與同事的自覺感情基礎也消失了。也就是說角色變得和自覺感情分離了（圖8）。

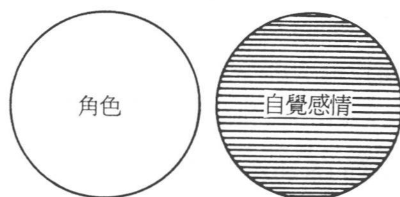


圖8　角色與自覺感情分離

這些西洋發展被西方社會觀察家視爲普同不可避免的現象；隨著社會變得更工業化，人們彼此之間也變得更沒有人情味了。社會學家

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

英寇勒斯(Alex Inkeles)按照他的命題，將他稱之爲「工業人」(industrial man)者描述如下：

> 以人們所採納的或引介給他們的制度化的模式來表達的人們的環境，塑造了他們的經驗，透過這個，他們的感知、態度、與價值觀，即使有傳統文化模式的抵消性的、隨機化的影響，從一個國家到另一個國家都以標準化的方式表現(Inkeles 1960:2)。

然而，檢視英寇勒斯用來支持這個命題的證據，結果顯示他的資 139
料主要來自美國、蘇聯、德國、義大利、墨西哥、和澳洲。除了一個簡短無關緊要的日本樣本外，所有材料都取自西洋社會。但其實那個日本例子直接反駁了英寇勒斯的主命題。日本大型現代工商機構的雇員，似乎對他們的工作場所和雇主，表現了與他們先人同樣的奉獻心。這是世界還不瞭解日本經濟奇蹟的秘密。

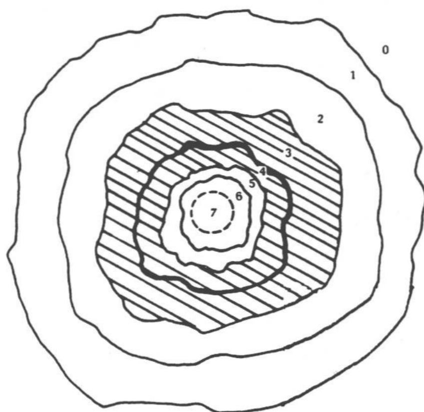
爲什麼在現代日本，變更劇烈的工作條件並未導致角色與自覺感情的分離呢？要回答這個問題，必須先探討何以它們在西洋分離的原因。

社會心理和諧(PSH)

現在我們必須岔開來檢討一下個別的人如何做爲社會與文化的存在來運作。爲了這個目的，我發展出一套社會心理理論圖(Pshchosociogram, PSG)與社會心理和諧（Psychosocial Homeostasis，PSH，見圖9）的概念。社會心理理論圖與社會心理和諧分別是非弗洛伊德式的個人如何看自己以及如何與世界關聯的共時性與歷時性之面。由於更詳盡的討論可在其他著作中找到(Hsu 1971)，這裡僅簡單地說圖中的粗線隔離了個人的內在與外在世界。個人有選擇性地與外在世界 140
關聯。如此一來大部份個人與層次1和層次0只有最小限度的關聯，或

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

者毫無關係。同樣地，個人內心世界只有若干部份是他行爲的重要心理基礎。這樣大部份人在正常事態發展中，只動員層次6與層次7的很少內容。



註：在標示這八層同心圓時，我們別無他法來把心理術語與社會術語合併起來。或許可說這就是這傢伙的本質吧？這個圖解也許會使讀過科特・勒溫著作的讀者想起他在比較美國與德國的人際關係時所用的類似圖解(Kurt Lewin 1948:21)。不過勒溫的質構與我的差別很快就變得很明顯了。勒溫的圖解關聯的是傳統的人格概念，只表示了發生在其內的事，我們的圖解則主要在說明人際關係的程序。

圖9 人的社會心理理論圖(PSG)

社會心理理論圖(PSG)中普同上比較重要部份是個人外在世界層次2與層次3，以及內心世界層次4與層次5。層次2包含角色關係，層次3則包含自覺感情紐帶，而層次4的內容爲日常生活動員起來，層次5的內容雖然通常藏在個人心裡，的確對行爲有旣重要又有意識影響。

無論一個人與許多人或很少人接觸，他一定得和某些人維持親密關係。藉由親密關係，我指的是一種人際狀況，理想上各方都不必提防對方，能彼此互訴他們最糟的困擾而不必害怕遭受排斥，彼此能互相安慰、同情、與幫助，而不必顧慮施惠、受惠的問題(Hsu 1971:26)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

爲了這個原因，個人形成他的自覺感情紐帶的層次3與儲存他的表達意識的層次4叫做人間常數(human constant)（或人[*jen*]）。這兩層構成每個人的最低要求。除了角色關係外，每個人都需要一些對其他人的自覺感情紐帶，以便溝通他意識中的許多思想和感覺。 141

社會心理和諧(PSH)的概念是受到生物學的啓發的。它指的事實是每個人往往會在人間常數或人的範圍內，維持滿足精神與人類平衡的水平，其意義就跟每個實質的有機體往往維持其部件間既一致且有益的生理穩定性一樣(Hsu 1971:28)。

就和生理衡定一樣，社會心理和諧的維持有缺陷時，就由補償原則來解決。例如如果沒有其他人可供自覺感情紐帶的話，個人可訴諸動物、物質的東西、或超自然的東西做爲替代。

中國人的社會心理和諧

每個社會中的人，其生命都從與父母（通常還有兄弟姊妹）的生活開始，他們是他的層次3最早的居民。對中國人而言，他的親屬體系與文化告訴他，他的自尊與前途和他的第一個集團（延續性、包容性、及權威性），即他的父母和兄弟姊妹，息息相關，後者不僅是他的層次3中最早並且也是固定的居民。即使大部份中國人家並非傳統中國理想所強調並在《紅樓夢》之類的小說裡所描繪的那種巨大的結構，中國人往往有近親住在附近並與他們密切互動。他們多半會佔據了他大部份的注意力並博得他的尊敬，或者視他在親屬組織中的地位而尊敬他。他們是他在有困難和需要時主要求助來源。此外中國的個人很可能強烈關心發自親屬領域的知識、人爲現象和行爲準則。因此孝道是所有道德的礎石，祖地是基本的愛慕對象，個人受到囑咐不可對世界有冒險之心。

最後一個禁制與中國人不必爲尋求可能的親密的人際網絡遠到外 142

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

層的事實相稱，因他可以輕易持續得到後者。他可以不到外層就滿足他對社會心理和諧的要求。如果他有任何理由要到外層去的話，多半是爲了：(1)尋求先前雖不知但已經存在的紐帶，因此是親屬或地緣的紐帶；(2)去發展準親屬或類似親屬的紐帶；(3)持續他與老家的親屬集團及地域集團的紐帶；(4)就他在其間的地位必要所致，他會去滿足層次2、1、及0的要求。他會爲了維持或改進他的角色地位做一切必要的事。他不會提出可能擾亂層次的建制異議。其實如果修正意見似乎符合在一特定情境的優位傾向的話，可預期他對自己的觀點做出修正。（有可衡量的心理學證據說受測驗的中國人比受測驗的美國人更容易被說服。見 Godwin C. Chu 1966:169－74。）他之可以這麼做是因爲他對這些層次沒有做多少自覺感情的投資，這又出於他不必靠這些層次的居民給他社會心理和諧。相對而言，他可以用比較沒有人情味的方式與他們關聯，該方式適於他們必須來往的種種情境。他有辦法對他們不覺得好奇或焦慮；他不太可能會有想改進或幫助他們的衝動；他們對他不是威脅，除非他們實際上從事對他有攻擊性的行爲，否則他可以完全忽視他們。他可正面迎戰或一走了之。所以中國人在他們的整個歷史中，沒有發展出傳教運動，沒有重要的宗教迫害，也很少有親屬體系之外的次級集團。中國是出了一些著名的旅行家和征服者。但那些著名的旅行家若非由皇室派遣就是志在將佛祖的所有教訓帶回中國的宗教狂。中國沒有南丁格爾(Florence Nightingale)，沒有志在改造世界的聖方濟各・沙勿略(St. Francis Xavier)、阿拉伯的勞倫斯(Lawrence of Arabia)、或納辛夫人(Carrie Nation)。至於中國帝王的征戰，征服後並沒有志在宣揚中國思想或生活方式的中國殖民(Hsu 1968)。

在中國人的社會心理和諧中很少包含深奧的心理發現的需要。這
143 點無論我們看他們的美術、文學、哲學、宗教、或民俗都很清楚。即

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

使中國人在過去千百年間產生了大量文學，他們只有一個單純的烏托邦(Hsu 1970:215)。他們的鬼神都是像人一樣具有人性弱點，他們不關心生命和死亡的意義(Hsu 1970:357－64)。他們的藝術與文學幾乎完全只管外在世界而從不探索內心的盤根錯節(Hsu 1970:17－41)。直到今天心理分析在香港和臺灣還是不受中國人的歡迎。

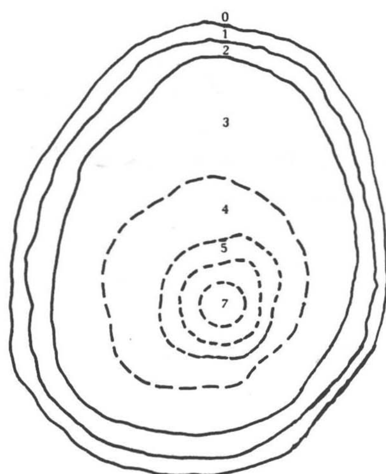


圖 10　戀家者

圖10的標題是「戀家者」，它描繪了中國人在他的社會與文化中典型的社會心理和諧。(1)對他而言，層次3比其他各層都大。父子優位的親屬體系是個人首要的、自動的、持續的親密關係的泉源。千百年來中國人發展出驚人地向心的文明，自我滿足，沒有興趣對外移民，也沒有興趣改造非華人的民族（層次0）。其實大部份中國人對他們

1. 在我對社會心理和諧的第一部著作中(Hsu 1971:23－44)，我用了樹枝狀的表達法來表現這些方式。對於這個新圖解，我有虧於美京華盛頓的羅賓遜小姐(Miss Ann Elizabeth Robinson)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

自己的政府（層次2與3）並沒有多大興趣，他們依照統治者對他們終
144 究還算合理的要求，但藉由受親屬紐帶加強的地方司法機構來擺平他們大部份的紛爭。他們很少非親屬的次級集團，和根本沒有目標導向的組織。中國人層次3的自制的、非動態的本質，證明中央政府的絆腳石是朝向民主或極權主義(Hsu 1968, 1970)。

西洋人的社會心理和諧

西洋人的人生也從與父母和兄弟姊妹一起生活開始。他們也是他的層次3的最早的居民。但由於他的親屬體系和文化告訴他，他的自尊與未來端賴他自立程度的高低，他的父母和兄弟姊妹只是他的層次3的臨時居民。當然，他長大後並不一定離開他們，他們也不一定離開他，但他與他們的關係是自願性的，尤其是在他結婚後或到達法定的成年後。結果他的層次3充滿了沒有跟他一起開始人生的人。[2] 由於這些人並非親戚，他須到外面找他們，並與他們建立某種環節，以維持他的社會心理和諧。

這種必須尋找他的親密伴侶圈的必要，使得西洋個人的問題變得很複雜。例如，他的層次3的新居民很可能是他的同儕。由於他把成人的地位定義成免於威權長老規制的自由，他不會去選任何可能像威權長老的人。但與無關的同儕的關係必然是更不穩定的，且更需要比父母關係還要持續不斷的注意力。父母就跟狗一樣；即使他折磨他們，他們對他還是忠心耿耿。沒有人能把同儕視爲理所當然到這樣的

2. 我明白在諸西洋文化中親屬體系並不一致。我也明白有些學者（尤其是社會學家）主張像美國型的親屬模式是工業革命的結果。我的答覆是西洋親屬體系中夫妻型優位的基礎以聖經中挪亞及其兒子的傳說爲象徵，因此非常古老。代溝那時就存在了。相形之下，中國的洪水傳說也非常古老，象徵了我在這裡列出大綱的父子優位的中國模式(Hsu 1969:77－88)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

地步。他和他們很可能競爭同樣的東西。他想凌駕他們的慾望與他們想臣服他的需要調和。他得像同僚滿足他般地去滿足他們。

結果對西洋的個人而言，維持社會心理和諧的問題就比中國人困難得多。他試圖用各種方式來解決。他可能得探索層次2，或特別是探索層次1或0來尋求他能在自覺感情上感到關聯的新疆土、其他人、或其他世界。他得從這些層次轉變或納入一些或全部居民到他的層次
3。他會在尋求認同和抱負以及證明自己時這麼做，或者會淪入完全 145
靠他內在的自我來求定義和指導，探索他的內心世界、他的焦慮、他自己的無意識（層次6和7），如果必要的話，有時他還訴諸藥物。

這兩種達到社會心理和諧的途徑都有幾個後果。

首先，無論走哪條路，西洋人獲得的人類的親密關係是不牢靠或是微薄的。透過與其他人雖頻繁但一瞬即逝的互動，他常常得到的不過是親密關係的錯覺。

其次，當個人主義的人走上自我探索之途時，他發現維持心理社會和諧的任務相當繁重。他得經歷他的父母也許乃至兄弟姊妹一度說是他們自己經歷過的折磨。他得經驗針對他所犯的這些「暴行」作私下化的揭露。他得掙脫強悍的父母與兄弟姊妹才能追求與在層次2、1、乃至0的無關同儕之間不穩的關係。

第三，由於他對層次2、1、和0的探索與社會心理和諧掛鉤，西洋人需要對他探索的對象施與很多感情。這裡他的滿足的主要障礙在於層次2、1、和0的對象的本質。他可能與他們一起生活，但因有自覺感情的社交性他們可能與他就不怎麼親密了。他可能是他們的朋友，但他們太深陷於其他顧慮而無法給他自覺感情上的安全感。而他們雖可能讚服他的武器並視他爲瘟疫，但並不會馬上賦予他任何自覺感情的地位，因爲他不太可能成爲他們敬愛的對象。換言之，他們不像他會爲了社會心理和諧而需要他們般地而需要他。在這種情況下，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

個人主義式的人光靠角色的條件來與他在層次2、1、及0探索的對象關聯是不夠的。他必須把他們帶進他的自覺感情的光芒之下。他不僅得在實體上征服他們，還得使他們皈依他的價值體系和看待事物的方式。他需要教育他們，改進他們的健康與衛生，改變他們的道德水平並自巫術和異教信仰拯救起他們，將他們自親屬與地域的羈絆連根拔起，乃至他們爲了他們自己的社會心理和諧而需要他。

第四，對照個人主義的人來說，征服與改變世界實在是毫無止境乃至根本不可能的任務。因爲個人主義的、彼此無關係的同儕彼此激
146 烈競爭，每個人都需要爲自己畫出一塊「地盤」；結果這些同儕無可避免地彼此不斷地處於「戰爭」狀態。我們都知道宗派之別分離了傳教士，甚至還在他們之間製造出仇恨。因此個人主義式的人把注意力轉向物質財富、動物、和非生命世界的東西之舉並沒有什麼不尋常。這種行動路線有若干優點，但也充滿危險。一方面，對物質財富的控制可做爲對人的控制。困難當然在於財富的擁有者無法確定那些繞著他起舞並臣服於他的人到底對他有什麼感覺。另方面，對財富、動物、與東西的控制可以僞裝缺少對人類同胞的親密關係。[3] 在個人主義式的人競爭的情況下，對財富、動物、東西等的控制，比和其他人關聯容易。它不涉及交出任何他的自主性。他可以按照對自己最方便的方式來對財富、動物、及東西強烈地表達感情而不必在乎它們對他有何感覺。

瞭解這點以後，我們就看得出有名的清教徒的工作倫理是與西洋

---

3. 在最近一個對大學生爲什麼養寵物的報告中，一位斯瓦斯摩爾學院(Swarthmore College)的精神病學家說：「寵物代表著誠實、自由與眞摯。牠們一般都很友善，感情上不複雜，並深具回報性」。鄰居的一位獸醫說：「寵物給了學生他們能按照自己的條件來愛或拒絕的東西」。以下是一些斯瓦斯摩爾學院的學生的評語：「狗令人振奮」，「貓使一切更像家」，「牠們總是有空玩」(《遊行》(*Parade*)雜誌，1972年4月30日號）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人維持社會心理和諧的途徑相類似的。工作跟財富、動物、及東西一樣，自主的人也可大加施以自覺感情而不必害怕互惠的問題。一方面，工作使他能管理他的自覺感情，把它轉化成他能控制的有形的回報。另方面，他對工作的自覺感情使他能把與人的接觸化約成可計算的生產單位。這就是我們所知的非人格化的基本心理成分。這就是爲什麼清教倫理把性活動看成工作（再生產）。在這個觀點下，連人類關係中最親暱者都被迫使成爲不過是爲了取得某個其他目的的手段。

然而工作跟其他東西一樣，是人類親密關係拙劣的替代品。因此一點也不足爲奇的是反叛性的美國青年會採納正相反的方向。他們不管有沒有參加公社，都推崇和睦相處與愛，而鄙夷工作與財富。換言之，清教徒只要角色不要自覺感情，但對今日反建制的青年，順序就反過來了。

個人主義式的個人對代替人的動物與東西的自覺感情的投資，很可能比中國人的自覺感情的投資要強得多，因中國人對社會心理和諧的要求很容易簡單地滿足。雖然中國人傳統上重視勤儉，但工作倫理從不單獨存在。它永遠被理解成在社會脈絡之中爲某人和爲某事工作。中國人會爲了家族義務或只會了感官的快樂而去遊學或行商。個人主義式的人也許會被這些原因打動，但他更是被「征服」喜瑪拉雅山或「征服」四海之類的概念所打動。這兩種途徑的差別就跟爲了饑餓的普通的吃與出於某種根深蒂固的感情需要強迫性的吃類似。在第一個例子中，肚子不餓了就不吃了，在第二個例子中，因爲很難去滿足感情的需要，所以吃的動作往往永無歇止。 147

因此如果一個人是（像中國的士大夫慣常的）爲了看著名的風景與欣賞美觀的建築而到名山中某隱蔽的寺剎去旅行的話，那麼怎麼到目的地純粹是手段，且爲次要性的。如果他能舒舒服服地乘轎子或汽車到那裡的話，那樣最好。但實質的旅行本身對中國人而言並沒有成

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

敗的聯想，因爲他不在征服他的發現。他不過是用最好的手段來享受他的發現。這與個人主義式的人用的方法形成強烈對比，因對後者達到目的的手段常變成爲目的或遮掩了目的本身。已無關那山和風景有名與否。他將是第一個使它們成名的人。任何人都能乘轎子或汽車去造訪那個地點，可是他將是第一個騎腳踏車去的人。此外，他一旦做過以後，就很少有興趣再做了，尤其是以同樣的方式，因爲他需要找其他的「第一」。他必須找個更高的山來爬，或找個更危險的方式來爬。這個情況和中國人的情況形成強烈對比，中國人嚮往去造訪某名勝，正是因爲某名人以前去過。如果那名人很有才華而在寺廟的牆上留下了即興的詩句（另一個中國士大夫愛表的姿態），他也想依法炮製。因他追尋某些「祖先」的光榮餘蔭。

148 圖11鉤畫出幾個典型的西洋的個人，在他的社會文化中可能的社會心理和諧的模式。讀者會感興趣的是它們與中國人的對比，西洋步驟的結果極爲紛歧。這種紛歧性植根於西洋親屬體系中固有的求變的內驅力。它在西洋史中表現成許多領域（政治、宗教、經濟、文化、藝術、社會、教育……等等）的革命，表現成從母國將異議份子散播
149 出去成立獨立的社會（歐洲移民不僅比例上人數衆多，而且在異域成立包括美國在內的衆多獨立國家，而中國的移民不僅比例上人數少得多，而且除了在北婆羅洲不到十年的例外外，沒有成立政治實體；新加坡是個現代現象，並且是個政治意外），以及表現成大規模的、持續的傳教運動（幾乎全世界的傳教士都是西洋人；Hsu 1970:224—76）。這種紛歧性也在西洋文學中透過對（眞的或想像的）個人成就或快樂的主要泉源在於對自己或別人的挑戰的角色的描寫來自我表達；《麥田捕手》(*Catcher in the Rye*) 中的考爾菲爾德 (Holden Caulfield)、《老人與海》(*The Old Man and the Sea*) 中的老人、或《白鯨記》(*Moby Dick*) 中的阿哈布船長 (Captain Ahab) 不過是衆多例子中的幾

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

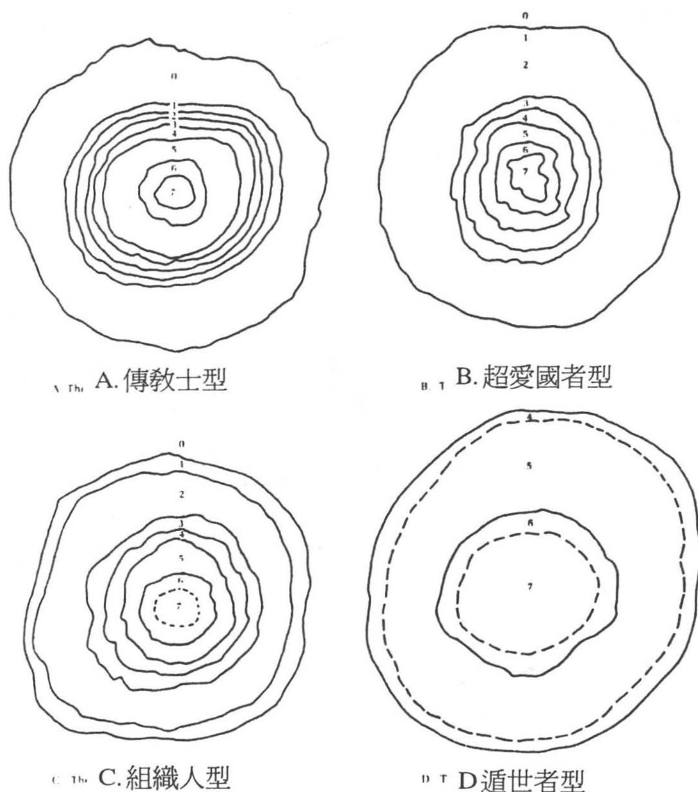


圖 11 幾種維持社會心理和諧的方式

個。然而這樣的人物在中國小說中完全缺乏——這種狀況被一個敏銳的研究中國文學的學者形容成「心理貧乏」(Hsia 1961:503)。連斯威夫特(Jonathan Swift)的《格利佛遊記》(*Gulliver's Travels*)都與其中國的對等物——李汝珍的《鏡花緣》——形成強烈的對比。前一本小說的主人翁單獨經歷各種奇遇，而那中國小說裡所描述的主人翁，通常會伴隨幾個包括他內弟在內的固定伴侶。

西洋的夫妻優位的親屬體系無法提供個人一個主要的、自動的、持續不斷的親密性的來源。結果千百年來西洋人發展出了一個驚人的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

離心的文明，總是在追尋自己和（或）密集地執著於抽象事物的（像眞理或上帝的本質）未知、或既瑣碎又具體的細節（例如對分裂同一個基督信徒的禮拜儀式的爭吵）、或黃金、或按照自己的形象來重造其餘世界（層次1以及尤其是層次0）。

這個西洋的傾向並非基督教所造成的。亞歷山大大帝熱衷於融合東方（中東）與西方（希臘），臨終前做了以下的事：「亞歷山大雖不爲所動但深受周遭的不可知的震憾，仍堅持他的觀點。在經歷過從比亞斯(Beas)撤退的折磨以及橫越葛德柔西亞(Gedrosia)（巴路奇斯坦沙漠[the Baluchistan desert]）的恐怖，他在抵達蘇薩(Susa)之
150 後，安排了一萬名部下與伊朗姑娘結婚。而他在往巴比倫以及最後的猝亡途中，在美索不達米亞的歐皮斯(Opis)，大開最後一次盛筵，他邀請大家參加筵席後的酒會，爲人類的團結與宇宙的和諧乾下一杯『愛之酒』」(Prince Peter 1965:7)。

在中國史中再也不到類似亞歷山大的舉止。任何中國的征服者最常做的就是殘酷地鎮壓反叛的種子，例如秦始皇帝（秦朝的第一個皇帝，公元前221年即位），據說他活埋了全國最好的學者，並燒掉全國大部份書籍。

亞歷山大與他的西洋後繼者的行動模式多得不勝枚舉。但我們也得注意個人主義與工業主義也源於西洋並在西洋大大地發展。西洋的個人主義並不止於保衛包括隱私權在內的個人權利。西洋人進而透過種種爲了科學和功利目的的手段，以及爲了樂趣，來探究深層心理的秘密與角色。中國人對類似這種的活動根本沒有興趣。同樣地，西洋的工業主義並不止於資源的加速利用以及物品的大量生產。西洋人進而發展出理論，認爲經濟決定了人類所有的思想和關係，或掌握了解決世界所有問題的鎖鑰（人的因素被物質對象所取代）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本人的社會心理和諧

對許多西方觀察家而言，日本是東方的一個完全西化的社會文化的最佳典範。他們指出日本的軍事潛力、市郊的核心家庭、代議式政府，對西洋美術、文學、音樂、服飾的興趣，並特別強調其彪炳的工業成就。從觀察家的經濟決定論的觀點來看，日本在心理、社會與文化方面的全盤西化是個預先決定的結論。

我則認爲這一切發展，尤其是日本的迅速工業化，是建立在日本的傳統社會結構而非西洋的人類關係模式之上的。日本的親屬體系跟中國的一樣，屬於父子優位，但它還有兩個獨特的特點：（甲）它以單嗣繼承或一個兒子的繼承爲特色，（乙）在其親屬體系中，母子綱佔有亞優位的地位。

單嗣繼承意味非嗣子的兒子們在原來的親屬集團中沒有正當的位 151
置。他們須脫離它以維持他們的社會心理和諧。然而日本文化並不塑造個人成爲自己的主人。意識形態上，日本文化比中國文化更不容許社會移動（無論縱的或橫的）。非嗣子的兒子並不自力去另闢蹊徑，反之，他們往往成爲建制的終身從屬成員。母子綱的亞優位使得日本的個人比中國的個人對上司更毫不置疑的倚賴、柔順、效忠得多。

這兩個因素與日本的家元制度高度相容。家元的核心結構是以互相倚賴爲特徵的師父—徒弟（被保護者）的關係。這種關係及其特有的觀念並非單單是經濟的、政治的、軍事的、或宗教的。它們可以適用於任何行業的領域，例如豆醬舖、廟宇、軍隊、或大學的經營。

正如我們在上文中已經討論過的，基本上核心的家元關係和中國的師徒關係並不致於不同。使日本制度有所區別的是以下特點。

第一、家元中的師徒關係比傳統中國的師徒關係更具包容性，也顯著地具有更高度的主從關係。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第二、家元中的每組師徒關係往往與其他組的關係連貫起來，形成經常是相當具規模的階等組織。但農耕是主要的生計來源時，家元的精神本身往往以同族的形式來表達。同族的總大小當然受現有土地及生產量的限制。但在僅限於技巧的場合（如揷花、舞蹈、歌舞伎等等），結果的階等組織可以包含數以百萬計的成員和數以千計的分部。

第三、同樣重要的特點就是家元的精神可以盛行於並不正式具有家元的實業家、工業勞動者、教師、教授、現代大學的學生之間。其精神在老與少、前期生與後期生、上司與部屬之間的那全包性及近乎
152 打不破的發號施令—服從、施助—倚賴的關係上非常明顯。如衆所週知，大學教授很少在不同的大學之間做水平移動，雇員也往往在他們就業當初的公司幹一輩子。

最後，家元的所有紐帶都用擬制親屬的說法。從這個觀點來看的話，每個家元都是個龐大的親屬建制，帶著特有的人際環節的親密性和包容性，但在大小上無親屬的限制。

因此，雖然大部份日本的個人都得遷離他們的第一個親屬基地，但他們的文化使他們不必搬得離它太遠就能獲得永恆的親密關係圈。而在一個龐大的階等組織的任何兩個層次的成員間的那種全包性的、交雜的互惠，具有將親暱感延伸到最近的圈子之外的效果。在這些情況之下，個人之所以可以對他的層次2與層次1（不過非層次0）感興趣乃至牽涉其中，並非因爲他需要走那麼遠來維持他的社會心理和諧，而是因爲他透過了人們與他直接的、親暱的圈子的環節，來加入那些層次的人。在最高的層次，天皇成了包含全國的階等組織之首。我們可以帶著辯解地把日本的家元描述成類似中國的親屬組織，來包括與已逝祖先的環節。如將家元做最廣義的詮釋的話，日本天皇之於中國活的氏族元首如同天皇的祖先也是他的臣民的祖先一樣。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

中日的主要差別在於中國人爲了維持其社會心理和諧，被局限範圍遠超過於他們實際的、父系的親屬結構，而日本人卻不是這樣的。這也是爲什麼很少中國男人入贅，因入贅涉及了放棄他們的親屬聯繫而把太太的親屬關係當做自己的親屬關係；可是很高比例（也許在百分之三十左右）的日本的婚姻正好是這種安排。這說明了何以中國老百姓對帝王世系的祖先根本就不關心，而日本皇家的祖先可以被視爲所有日本人的祖先。

用另外一種方法來說的話，無論對中國人或日本人而言，角色和自覺感情是強烈地彼此關聯。個人之所以辛勤工作並非爲了維持他的 153
社會心裡和諧（結果工作是自覺感情的目標），而是因爲工作只是表達他對與他處於特定社會關係的人的感覺（關懷、幫助、下屬、上位、奉獻、諸如此類）。對中國人而言，角色與自覺感情是在親屬紐帶及其最直接的延伸的範圍內聯結起來的；對日本人而言，其社會組織使他們能離家更遠，他們在更大的人的領域——家元——中聯結著。(4)

這點在我看來就是何以面對西洋的挑戰，日本能如此迅速與如此成功地將其政府、工業、和軍隊現代化的原因，而在同樣處境下的中國卻遙遙落後。同樣的環節對中國的現代化是個障礙，但卻大大地助長了日本的現代化。

爲了對付西洋的挑戰，中國必須在社會組織上做出重大的結構重組。習於倚賴親屬及其最直接的延伸做爲親暱資源的中國人必須另覓他途。對於這種變遷的抗拒大到共產黨取得政權二十年後任務還沒有

4. 對某些人而言也許不太得體，但中國人的集團中，唯一包含了同樣的理念，跨越了親屬世系的就是青幫、洪門之類的黑社會的秘密結社。這種集團不時有助於反政府的運動，而在1911年孫逸仙大夫推翻滿清政府的國民革命中，還提供了物質上的幫助。但革命成功後，他們還是留在建制的社會之外。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

完成(Hsu 1968)。另方面，即使有表面上的西化，日本人的生活方式還保持完整；古老的家元制度是日本人的社會心理和諧的泉源，它提供了日本的現代成就的人的基礎（圖12）。

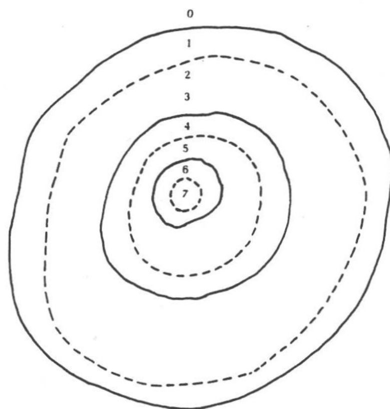


圖12　日本人的社會心理和諧方式

然而家元制度雖然對日本的迅速現代化和國家統一（層次2與1）做出重大貢獻，但它未能使日本人在平等的基礎上瞭解普同論的抱負（層次0），例如：拿撒勒耶穌的教誨，或許多西洋政治理想主義者的憧憬。日本人在轉移到層次2和層次1時，並沒有眞的離開親屬基礎的層次3。日本人在指涉更大的世界時（層次0），總是會區別「我們」與「他們」、「上」與「下」、有生意來往的人和無生意來往的人……等等。這也是何以日本是個非日本人永遠無法接受成日本人的社會，無論他的日語有多高明，或他涵化的程度有多深皆然。對於這
154 個結論的證據，我們僅需把日本人的不接受體質上與他們沒有什麼不同的外國人（如中國人和朝鮮人），和美國白人的接受歐洲移民來做對比就成了。

伴隨著日本的需要遠超過用以維持其社會心理和諧的親屬疆域，

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

就表現出日本人對心靈的關心比中國人要來得多（層次5）。日中兩社會美術與文學本質的對比就是很好的指標。

在上文的討論中，我們注意到中國小說中缺乏對心理探索的興趣。如果與西洋小說相較，我們或可認爲這句話對日本小說也適用。然而當我們把比較局限於日本和中國時，我們就一定會注意到日本人對心理事情的興趣比中國人大得多。爲了這個目的，我們可以拿《源氏物語》、《增鏡》、或《平家物語》等日本的文學作品，來跟《紅樓夢》、《水滸傳》、《三國演義》等中國作品對比。日本書裡處理的是衆角色怎麼感覺和怎麼想，中國小說則幾乎完全在於衆角色做了什麼。像哀（傷感力、激情）、寂（蒼老、古雅）和幽玄（餘韻）之類典型的日本的美學概念，中國大師很少提起。對於這個對比，我們甚至無須探討日本許多記載宮廷仕女日常思想的日記（如《蜻蛉日記》或清少納言的《枕草子》）。日本文學對感覺與思想的多所強調也表現在詩的領域。詩歌在中國直到非常晚近一直是士大夫的消遣活動，而士大夫只佔人口的極少數；但詩歌在日本則在所有階級都有廣大群衆。中國沒有任何活動有一點類似元旦在天皇及其后妃面前做詩歌比賽的那個流行的日本風俗。 155

人際的效忠與里比多性

家元式的人類關係模式還有另一個次元需要闡明。這干係到性愛（從夫妻優位而來）、沒性愛（從父子優位而來）、和里比多性（從母子亞優位而來）等三個屬性的分化影響。

我已經在以前的著作中解釋過了(Hsu 1971:439－75)，性的優位在西洋導致種種發展。早期的基督教有愛筵(Agape)。然後是對（瑪莉亞）無沾成胎（和童貞女之子）的信仰。愛筵關聯的是早期基督教的愛的筵席和聖餐；無沾成胎和童貞女之子則是企圖把性愛的紐帶變

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

成象徵性的而非肉體性的結合，來透過該紐帶把全人類——至少所有基督徒——團結起來。

現代心理學告訴我們，越是大聲否定一樣東西，越表示在意那樣東西。結果對性的否定在西洋衍生出三種發展。第一個就是清教主義；人透過清教主義得以把所有人的環節化約成角色關係，因他把自
156 覺感情局限於工作。清教主義最接近把童貞女之子的概念應用於所有人之上。它是藉著把性活動界定成工作來這麼做的。

弗洛伊德心理學是個針對清教主義的革命運動。它是建立在里比多(libido)的概念之上的，把性看成是結合人或毀滅人的能因。里比多用來解釋個人如何及何以（無意識地或有意識地）追尋和依附他人，或排斥和毀滅他人。

現在我們正目擊著一個新的西洋發展。這就是性對生活的所有方面的擴散：在日常說話中、新聞、文學、電影、廣告、約會模式、性教育、以及沒有正式紐帶之利益的公然同居等等。這些活動全被說成是對「過時的」慣例和態度的解放。

這些發展的公約數即植根於夫妻優位的西洋親屬體系中的對性的執著。這種執著對於兩性關係和同性關係都有深遠的影響。在異性的場合，角色關係總是比自覺感情相形見絀，乃至男性幾乎無法不從性的角度來看女性。結果無論公開多麼鼓吹平等的理想，男人在職業上總是會歧視婦女，因爲他們覺得女性佔有角色能力以外的優勢。我已經在別的地方討論過這個問題(Hsu 1970:42－57)。

與我們目前的討論大有干係的是同性的個人——尤其是美國男性——之間的關係。美國男性（與世界上其他大部份社會的男性對比）避免彼此一切親密的肉體接觸，而且似乎無法形成深刻的關係。他們只在緊急的情況（如口對口人工呼吸）或若干運動中（如摔角）才做親密的肉體接觸。這種無力做密切的身體接觸的現象，不過是內在的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

無力對深刻友誼形成外在徵象。美國男人彼此根本無法多情或獻身。他們願意結合起來征服外在世界，但避免歷久的、不朽的情感。

對這種迴避的理由是對同性戀的恐懼。如果所有自覺感情都帶有性的色彩，那麼同性之間的任何暗示都令人起疑。那也是何以薩林傑(J.D. Salinger)的《麥田捕手》(*Catcher in the Rye*)的年輕主人翁考爾菲爾德(Holden Caulfield)，當看到他的恩師坐在沙發邊揉弄自己頭髮時，會衝出老師公寓的原因。這也是在史坦貝克的《人鼠之間》(*Of Mice and Men*)中，當其他農場的流動散工問起蘭尼(Lenny)和喬治(George)一起旅行多久以後起疑的原因。無論對性否定或誇耀，美國文化對性越執著，同性的美國人越無法彼此發展與維持**自覺感情**式的關係。起初這種無力感似乎僅限於男性，但我們必須注意美國的女性也害怕手牽手在路上走。然而當性用來做爲反建制的手段時，耀武揚威式的誇耀男女同性戀就成了同樣景象的一部份。無論對同性戀的害怕或誇耀同性戀的慾望，其根源皆是對性的執著。

如果里比多性的屬性不過是性愛較淡化的版本的話，那麼在美國性愛的屬性對男性關係的妨礙效果，在日本也應該看得到且至少以某種形式出現。但其實不然。里比多性非但對**家元**的團結無害，還對它強化。其原因並非僅僅在於里比多性不過是個佔亞優位的綱的屬性，而且也在於里比多性基本上與性愛相異。

由於日本的親屬體系是父子優位的，我們可以預期日本文化對待性的態度類似中國文化。換言之，性在生活中的若干社會部門是很顯要的，但在其他部門則完全不存在。母子綱的亞優位所做的是在日本人的生活中，增加了泛佈的性或多或少是顯在的部門的數目，但性不致於突顯到無所不在。同性成員之間的關係是一個與性毫不相關的部門。正如我們在第八章所看到的，日本跟中國和印度一樣，性被當做一個客觀事實，就好像饑餓或物理的危險。它在生活的某些部門中的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

存在，並非一個需要辯護、解釋、或摒斥的問題。

里比多性植根於一個個人發展的最初階段在所有主要的身體需要都須仰賴母親單方。里比多性是感官性的而非像性是指向性的那樣。
158 它並非像性愛那樣訂定完成特定的動作。它在文化中的存在突顯了激情與增加了人類奉獻的感官要素，但一點也沒蘊涵性行爲。

這的確是我們在印度所見其親屬體系中母子綱佔的優位。印度敎的尊師及其門徒爲了表示其信仰的強度而經過的極端的肉體折磨，我已經在別的地方討論過了(Hsu 1963)。在日本人的親屬體系中，母子綱不過是亞優位，使他們突顯出來的是這個：印度敎徒崇拜的對象很多，而他歸屬的世系並不那麼清楚，相形之下日本人往往把他豐富的摯愛奉獻給某特定的對象，而他歸屬的世系毫不曖昧。

我們因此能從四方面的比較來觀察以下的對比。印度敎徒往往將自覺感情慷慨地施予各種尊師，而這些尊師的繼嗣或來源可能不清楚，而且其角色並未精確地界定。中國人在表達自覺感情上，比印度敎徒或日本人都更有節制。如果（以及當）他們的確表達自覺感情時，他們往往在親屬和地域共同體的格局中表達。美國人在不同的方向表達自覺感情時最熱情洋溢，但他的自覺感情僅保留給異性、或工作、或自己選擇的東西，而不給同性的人，而且一般而言，不給與工作有關聯的人。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十一章

宗教裡的家元模式*

迄今我們處理了在日本的親屬情境中所見的家元的根，討論了這些根如何在這個可觀的日本的次級集團的結構與內容中自我表達。現在我們必須檢視同樣的親屬的根，如何或是否在日本人的一般的行爲模式中，即在那些未被特別指稱爲家元的集團中，自我顯現。一個最好的提供檢討的領域就是宗教了，尤其是從印度經過中國傳到日本的佛教。 161

中國佛教

我們在第六章中看到了中國和日本處理已逝祖先的模式。這些模式的差異反映了他們對待親屬以及非親屬的不同方式。例如日本人有單嗣繼承，結果對親屬圈子的界定比中國人要狹窄得多。家或戶是最首要的。每戶和其他一些代表了已經離開的兄弟的家戶維持著本家—分家的關係；這些兄弟各立門戶並各自有其子嗣。他們的家譜記錄將他們比中國人更鬆散地聯結在一起，因爲這些記錄雖然可能指出了很深的紐帶，但很少言及水平的紐帶。分家在與本家分開以後，必須尋覓其他生活資源，結果非親屬的關係變得越來越重要。每個親屬集團 162
的祖靈就和與他們無關的親屬集團的祖靈糾葛在一塊兒。

日本人的模式和基督教的西洋所見者不同。西洋人的靈魂在一個

---

* 本章承蒙濱口惠俊教授的協助。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

普同的上帝之下失去了世俗的聯繫。日本人的靈魂則融合入佛教的宗派裡去，但同時在一個特定的、全國性的大女祖神（天照大神）之下，至少在崇高的意識形態的層次仍然持續是祖神。在西洋基督教的，個人具有意識形態的基礎，可能來與所有基督教的人類統一，但日本人的意識形態只允許他們與其他日本人統一。另方面，中國人的祖靈持續地與祂們起源的特定親屬集團認同（不過有些祖靈由於祂們在世間之德，可能變成玉皇大帝治下的其他地點的行政神），並且永遠不會失去那種聯繫；日本人的祖靈則往往會失去這種聯繫，因爲祂們和源於紛歧的親屬集團的其他靈魂融合起來。日本的體系爲個人提供了與更廣泛的家庭圈團結的意識形態基礎，這些家庭在皇家的女神天照大神之下合併成一體；中國的體系則僅提供在每個親屬集團內的永恆的團結。

這個將祖靈從其親屬錨定分離開來並將祂們投射到更廣泛的社會框架的模式，和佛教的家元完全相同。我因而將本章題名「宗教裡的家元模式」。

印度佛教是印度教內部的新教運動(protestant movement)，具有許多印度教的特色且引進了新的理念。它強調了人間紐帶的無常以及斷絕俗世聯繫的需要。它教導萬物的統一和超驗主義的教義。佛教的尊師(*guru*)像印度教的尊師，可以來自包括「碰不得」的賤民在內的任何社會階層。佛教對其他教義寬容妥協。但佛教的最大特點就是無種姓的教義。國王和強盜同等待遇，所有想求解救的人都可在今生今世得救。不必像印度教規定的那樣等待多次輪迴。

163 當佛教傳抵中國時，經歷了重大的變遷。首先，中國人不相信萬物一體而認爲人比動物高尙。其次，雖然許多中國佛寺建在遠離塵囂之處，佛教的和尙和學者編撰了許多日本印度學家中村元稱之爲「僞」經的經義疏，如《大報父母恩重經》(Nakamura 1964:269)。中

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

國連過世的寺廟住持也完全像家中供奉的祖先般地在廟裡受到祭拜。

中國佛教還有其他許多特異之處。由於中國人重視階等，中國人對佛祖之偉大的執著，不僅在他的宗教成就，而且在他生爲王子的高尙身世。而且與印度佛教對比，中國佛教屈服於皇帝的權威。[1] 最後，中國佛教根本很少有對徒衆具有重大個人影響力與權威的宗教導師（相形之下在印度尊師比比皆是）。和尙受雇來誦經唸咒，爲活人祈福祈利，爲死人安息解救，而很少再做別的了。其實在公衆眼中，和尙與道士的社會等級比軍人乃至娼妓高不了多少。在中國人家的門楣上，不會不常看到「僧道無緣」（和尙與道士不受歡迎）的標誌。這些中國人家不希望受到教士的造訪。他們掛起標誌的用意，就像許多美國公私建築物上掛著類似的標誌來拒絕沿門推銷員和爲了種種目的的募捐者一樣。

我在日本不僅無法找到任何對應於中國人的這種態度，而且對日本和尙與神道祭司受到的高度尊重深感訝異。許多日本人招呼家庭的神道祭司來一起過各種節。我看到過許多日本人的全家福照（一家男女老少的合照）裡還包括了一、兩名神道祭司。這對中國人而言是不可想像的。

有人說佛教之所以在日本有這麼崇高的社會聲望是因爲它最初受到日本的統治階級的提倡。這種說法禁不住仔細的檢驗。爲什麼當佛教傳到中國之初，中國的統治階級不提倡佛教呢？更重要的事實是，當某位皇帝太過於熱衷佛教時，例如像唐朝（681－906年）的玄宗那樣，會受到群臣的反對。唐玄宗想派員到印度去迎回佛骨到中國首都。帶頭的反對者文人官吏韓愈甚至受到貶謫，但這無助於中國佛教 164

1. 這是回教徒和猶太人在傳統中國觀察到的一個中國模式。1949年以後，同樣的模式也盛行於中國的基督教徒之間。在中國的歷史上，從無教會與國家爭權的事情，這種衝突在西洋極爲普遍。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

運動。其他中國歷代皇帝就沒有遵照這個唐代的例子。佛教在日本的崇高社會聲譽比某領導性的個人或集團要深刻得多。

佛教在日本的特色

日本佛教和中國佛教共有許多特色，但日本人在該宗教中引進了許多新的要素，或者給舊的要素新的強調。日本人跟中國人一樣，對特定的人間紐帶強調重於對普同的強調，不過日本人有其自己的方式。首先，日本人雖然承認孝道的重要性，但有些佛教宗派仍教導一個人必須不顧父母才能信仰達磨（法）。日蓮是一個重要佛教宗派（法華宗，亦稱日蓮宗）的始祖，他虔信《法華經》，區別了「低孝」，即對父母的奉獻，與「高孝」，即對佛教的普同論的奉獻(Nakamura 1964:422)。

從這個初始的分歧起，佛教在日本就染上了在中國或印度前所不見的特色了。中國人已經認爲人的地位比動物高，日本人則更認爲人間的等級事實上是不容褻瀆的，以致出身低的人事實上無法提昇到更高的地位。因此一個宗派的信徒會頌揚宗派領袖的崇高出身。當領袖是平民出身時，信徒往往幫他羅織另一套系譜。若干寺廟之所以變得比較重要是因爲院內有始祖的墳墓，或者由始祖的直系子孫當住持。

日本佛教與中國佛教一樣，屈從於國家的權力，但日本佛教的屈
165 從方式更爲極端。與中國型的消極的尊重對比，日本佛教發展出對皇室的積極支持以及一種超國家主義。這種寺僧與國家的親密關係在中國完全看不到，在古印度也僅偶然可見。

日本佛教的另一個古怪之處在於往往會訴諸武力來保衛宗派教義，這種傾向在中國是看不到的。這種傾向從平安時代（794－1185年）起就有記錄。擁有龐大莊園的大寺院雇有僧兵來達成寺院的要求。這個傾向在某些神道教的宗派也很普遍。十二世紀源氏與平家的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

軍事平衡據說因一個僧兵集團的易幟而大受影響。在十五、六世紀，一向宗和日蓮宗與諸侯作戰。某次眞宗的法主蓮如召集了僧侶及其家族用以下的話鼓舞他們：

> 我們的命運在前世已定，因此你們應當不懼死亡。你們必須戰鬥(Nakamura 1964:494)。

然而，日本佛教的最大特色就是宗派主義了。與印度和中國的情況對比起來，在日本許多宗派是隔離的、排他的、封閉的體系。中村元藉著例示而注意到禪宗和淨土宗在中國是完全和諧的，「沒有任何衝突感，但在日本形成分別的宗派，彼此毫不相容」(Nakamura 1964:486)。這種宗派主義主要建立在對個別宗教領袖的絕對效忠之上。

日本的宗派主義的核心是教義上對信仰的強調，而日本的宗教信仰的目標很典型地是人間的。

> 一般而言，印度的宗教與中國佛教是冥想式的，焦著於對眞理的洞識。在這樣的宗教中，信仰不過是朝向進入該宗教最深層的幽深處的第一步。它不過是準備性的。然而當這些宗派被引進日本以後，信仰變得被認爲是宗教的精髓。因此日本佛教最首要的是種以信仰爲中心的佛教。日本人強調信仰的純粹。（連信仰比較不受重視的禪宗，在日本也顯示了這種傾向。）這個信仰有兩種：(1)對某個眞的人（始祖、導師）的信仰；(2)對一個理想的人（特定的佛或佛祖）的信仰。不過在實踐上兩者似乎混雜在一塊兒了，很難分辨清楚。任何一者的焦點都在特定的個人。(Naka-mura 1964:459) 166

中村元的觀察雖然很對，兩種信仰的對象雖然在實踐上常混淆不清，但有時還是分開的。就以淨土宗的諸派爲例。對一個理想的存在

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的信仰提供了這些宗派的基礎。他們唯一強調的是阿彌陀佛四十八願中的第十八願，即藉著感謝的、重複的唸佛，絕對倚賴他人的（阿彌陀佛的）力量來求解救。(2)

然而與時俱移，對做爲導師或始祖的眞人的信仰，變成了佛教組織性發展的骨幹。法然（1133－1212年）原本的淨土教義幾乎完全根據一位中國法師善導（613－681年）的教訓。下一個大師親鸞（1173－1262年）則絕對效忠於他的師父法然。「對我親鸞而言，我有信仰的唯一理由在於一個好人對我解釋過，爲了被阿彌陀佛拯救，我僅須唸咒（唸佛）就好了。我不知道唸佛到底是再生於淨土的手段呢？還是走向地獄之路？雖然我被法然聖人哄騙，說我必須唸佛以下地獄，我也要這麼做而不反悔」(Nakamura 1964:450)。親鸞在1262年圓寂後，他的直系子嗣和門徒對他效忠到組織一個新宗派的地步，這個宗派就叫淨土眞宗，它的一個大本山就是京都的本願寺。由親鸞信徒創始的本願寺教團「發展成一個全國性的龐大組織，它並不是一個自由、開放的信徒結社，而是一個以『教宗』爲權威中心的封閉教團」(Nakamura 1964:482)。本願寺教團（眞宗）的歷代「教宗」，其實是親鸞的直系後裔。

在一些例子中，這種對來自特定家庭的特定始祖的效忠，到了「教化」使信徒在接納必要的暗中指導後，即成爲一位被認可的皈依者。妙心寺的宗派就是按照這種方式運作的(Nakamura 1964:485)。

167 很有趣而值得注意的是這種將宗教造詣變成世襲的傾向，並非總是受到佛教領袖認同的。親鸞本人就反對。親鸞本人從未企圖創立自己的宗派，而只希望「闡明他的師父法然的教訓的眞義」(Nakamura

2.「南無阿彌陀佛」常縮爲"Nanmanda"，意思大致是「向無盡之佛敬禮」；它是個儀式的式子，做爲對西方極樂世界的阿彌陀佛闡明信仰與感激。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1964:450)。對他而言，每個門徒不過是「那完美者（佛祖）的一個徒弟」，他相信「我們全是一起信敎的敎友」。因爲他強調地聲明「我親鸞沒有可稱之爲我的徒弟的門徒」(Nakamura 1964:482)。即便如此，他的門徒還是透過他們對他的絕對忠誠以及對他的最終權威的倚賴，不僅使他成爲本願寺教團（眞宗）的始祖，並且尊崇他的直系子孫爲教團首腦。這就是日本的家元創立和發展的方式。這在過去以及今天都與紛雜的日本人的集團對天皇、諸侯主、上司或老闆效忠的方式相稱。連日本的思想家都被注意到無視「普同法則而偏好特定個人的權威」(Nakamura 1964:449)。

日本佛敎的宗派主義在某些例子中變得暴戾地排他。佛敎的日蓮宗在這方面最爲極端。我們已經提到日蓮宗的徒衆被師父鼓動去作廝死戰 。日蓮給徒衆的四點格言如下：「唸阿彌陀佛咒的人將永入地獄受折磨；禪宗爲惡魔；眞言宗爲滅國者；律宗爲國之敵」。該宗的「不布施派」甚至嚴禁布施或接受非《法華經》信徒的布施(Nakamura 1964:483)；《法華經》是日蓮對自己及信徒所規定的唯一經典。

日本對特定宗敎領袖及其直系子孫的絕對的、外在的效忠模式，與我們在中國、印度、或西洋所見者均不同。中國人沒有這種效忠的概念。首先，沒有哪個中國佛教的教團允許其僧侶結婚，因此僧侶不會有血緣後裔。此外，中國人的父子優位的親屬體系中延續性的屬性，限制了中國人認眞地介入親屬和地域共同體的網絡之外。他們根本無法把對親屬和地緣中特定個人的責任與義務屈從於無親屬關係的人底下。我們在第四章中談到某些中國人把對雙親的孝轉移到對皇帝的忠的例子。但這些是例外，皇帝的直系子孫並非忠貞的大臣的子孫效忠的對象。至於宗教，一個中國寺廟的教派歸屬通常視其住持而定，而可能與時俱變。 168

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

印度教教徒對其尊師表現了絕對忠誠。但任何一個宗派都有那麼多尊師，沒有哪個被當成唯一的解救之源。印度人的母子優位的親屬制度的間斷性和泛佈性的屬性，意味著他們的教訓注定是曖昧的，而他們的意識形態的歸屬必然是不確定的。他們例示了與日本完全不同的風俗；在日本的風俗中，一位絕對的大師的教訓有如一種傳承物，在一個宗派的「家族」內保存，代代秘密相承，並由大本山到分寺按照嚴格的階等方式來相傳。

當然除了少數例外之外，印度的聖人都不結婚，因此他們無法把「秘密」傳給子嗣。但如果說大部份的印度聖人守貞而日本僧侶結婚生子，正是因爲如我在別的地方(**Hsu 1963**)所說的，母子優位給予了印度教徒脫離親屬羈絆的自由，但沒有給日本人這種自由，因爲日本人的母子綱從屬於父子綱，這樣說是否不合理呢？

西洋人具有導自夫妻優位的親屬體系的間斷性和排他性的屬性，因此他們最傾向於宗派主義，而且他們的宗派主義的特色是好戰、暴力、與國家衝突或支持國家、歧視或迫害非信徒或信仰其他教義的信徒等等。西洋和印度一樣，但和中國、日本不同，西洋一向賦予立誓不婚者很高的聲望和權力。但西洋人和印度人、中國人、或日本人都不一樣，整體而言不認爲個別的宗教領袖是旣終極又絕對的效忠對象，他們的確從不認爲宗教的領導可以按照親屬世系繼承。因此路德生前固然深受門徒的崇敬，但他的子嗣從未因爲他的地位而受到同樣的榮譽。

169 日本人對他們的宗教領袖所採取的方針，符合親屬制度中父子優位與母子亞優位的事實：他們是宗派性的，有時是好戰的（間斷性和排他性的結果），對親屬外的紐帶表現出類似親屬的永恆性（表示了間斷性和延續性），對儀式程式或物件強調非理性的屈從（泛佈性的一個結果）(3)，以及對大師及其直系子嗣表達了絕對的忠誠（表示了

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

權威性和延續性）。這些都是促使日本的宗派類似家元的基本要素。

在禪宗佛教中，類似家元特別排他性以及師徒間的階等式和非理性的連環有了新的轉折。禪在日本比在其起源地的中國任何時代都更流行。由於日本人，禪宗佛教引起舉世矚目；沒有任何形式的中國宗教的哪個倡導者能說他在世界上與日本的禪學大師鈴木大拙齊名。

我認爲禪宗在日本的發展，有很大的地方是靠日本社會類似家元的特性。禪學大師必須靠象徵或行動表現來對別人傳達他們的宗教經驗，因爲「禪宗沒有自己的思想體系；它自由運用大乘語彙；它拒絕認定任何特定的思考模式。它也不是個信仰，因它不鼓吹我們接受任何教條或教義或崇拜對象」(Suzuki 1967:122)。而當我們企圖理解這些象徵或行動表現時，通常都會得到像公案似的語錄或比喻。關於這個題目雖然有紛紜的著作和演講，可是我很懷疑無論在東方或西方，到底有多少人瞭解公案語錄的意義。對大多數的人類而言，公案將永遠不過是一種毫無邏輯聯繫的陳述，有些很機伶，但更常是毫無要點。提倡禪學的人多的是比喻。以下是鈴木提出的一個比喻：

> 禪師巧於運用無論言語的或行動的媒介來直接指向他的入禪經驗，藉著這個媒介，問話者如果心智成熟的話，將馬上領悟大師的意圖。這種媒介的作用既『直接』又『當即』，有如它就是經驗本身——好像心底叫喚著心底。這種直接的作用可以比擬成一面擦拭得很潔淨的明鏡反映著另一面擦拭得很潔淨的明鏡，兩面明鏡相對，中間空無一物。(Suzuki 1967:126)

但兩面明鏡彼此面對而無東西隔絕的話，它們所反映的只是彼此。我 170

3. 泛佈性與對非理性儀式的強調之間關係的討論，參閱《氏族、種姓與社團》(Hsu 1963: 179-191)以及本書第十二章。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們剩下來的仍只不過是在某種關係下的那兩面鏡子（或禪師與其弟子），以及究竟鏡子並列所具有的任何意義，除此之外一無所有。

結果禪的中心貢獻，在我看來是對把一大群人羈絆在一位禪師的絕對權威下構成一個學派或會衆的直覺技倆的一種精緻化或提昇。因此禪宗就跟其他宗派一樣，「不在宗教信仰或教義的差別，而**不過是人類關係的特定因素**，如對大師資賦的傳承，造成該宗教流派分裂成無數的宗派」(Nakamura 1964:484)。

日本佛教的最後一個特色就是日本會衆的特殊性質。正如前文所述，日本的宗派主義建立在特定的會衆屬於特定宗派之特定寺院的風俗。這點類似於基督教在西洋的模式，但與中國人的乃至印度教徒的宗教模式不同。中國除了基督徒和回教徒外，中國人完全沒有會衆的宗教的概念。把中國人稱做佛教徒或道教徒根本是西洋人的誤解。中國人一般並不屬於任何組織性的寺廟。中國人按照當時看來最方便以及最靈驗而決定去哪家廟宇；此外，他從一家逛到另外一家，就像美國人會從一家商店逛到另一家商店以尋找最佳價錢或最具吸引力的商品一樣。印度教徒比中國人更確定他禮拜的地點，但他未必更忠貞不渝。印度教的廟宇沒有排他性的成員名單，例如假使他們的神似乎毫無法力的話，許多虔誠的印度教徒連到回教的聖人墓祈禱都無顧忌。

然而在西方的教會中，成員的單位是個人，在日本的佛寺或神社則爲家戶（家）。**檀家**（教區家族或家庭）與其寺院之間的關係是由風俗傳統所決定，通常不由個人的皈依來決定。**檀家**靠其寺院來舉行
171 喪禮以及像超度死者的持續誦經和照管家族墓園之類的其他佛教祭儀。寺院僧侶的服務要收錢，**檀家**也爲寺院的建造、改建、修理及其他維修的費用捐錢。在德川時代以前，**檀家**制度是在自願性的基礎上運作的。但德川政府不僅採納了**檀家**制度，還將他擴大實施，乃至每個個人的宗教信仰「必須由他的寺院來作保。那些被證明並非異教徒

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的人，就登錄在該教派的『宗門人別帳』〔類似戶口名簿〕上」(Nakamura 1964:486－87)。

因此我在日本從事一年的田野過程中（1964－65年），問了從秋田到吳的本州的不同地區及九州和四國的大約五百五十人家的寺廟歸屬，而對研究結果並不訝異。只有百分之一的人家回答他們不知道自己家裡的寺廟歸屬。少數幾家說他們不是任何寺廟的檀家。其餘不僅知道他們家歸屬的寺廟的宗派，而且還知道他們宗派本山的寺名和所在。(4) 檀家制度就這樣地是日本的親屬制度和日本人的宗教方式之間的另一個環節。

我們的調查結果似乎顯然與其他某些研究的結果不同。根據數理統計研究所的調查，日本的信教者人數在1953、1958、及1963諸年，都在百分之三十到百分之三十五之間浮動(Institute of Statistical Mathematics 1961:180－93及1964:106－76)。對二十到四十歲的男性所做的問卷調查的回收結果，信教者的百分比更小，只有百分之十八(Basabe et. al. 1968:9, 22)。當然我們的結果反應來自男女兩性及所有年齡階層，而不僅是年輕男性。但更具示唆性的是那些研究（尤其是巴薩貝的研究）問的是個人自己相信什麼，我們的調查處理的是他的家以及他的老家的宗派歸屬。當我們檢視巴薩貝的資料的細節時，發現他的三類（「信教者」、「漠不關心者」、和「不信教者」）彼此重複很多。例如：對於「其實沒有所謂來世，但因為人們希望有來世，所以他們相信來世」的說法，他的「信教者」中同意此話的人(42.3%)比不同意的人(23.1%)來得多(Basabe 1968:59)。其次，三個問題裡，贊成包含上帝存在的信教者和不贊成者，相差無幾。對於第

4. 在我接觸過的大學生中（不包括以上提到的五百五十家人），大約有三分之一說他們不知道家裡的寺院的宗派，而且也不關心。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

172 三個問題，「無論一個人相信與否，上帝眞的存在」，不同意者的比例居然高達同意者的三倍（45.7%對15.7%；Basabe 1968:37）。

日本宗派類似家元的特色並非未受到若干日本學者的認識。注意力尤其以親鸞創立的眞宗爲中心的森岡清美，注意到每個地方寺院就是一種家，而地方寺院與其本山之間的關係，就好像分家與其本家之間的關係，因此形成一種宗教的同族(Morioka 1955:42)。僧侶結婚並在本山和分寺都傳下宗教衣缽與住持資格的事實，使宗教組織在實踐上眞成了同族，而不僅是比方上如此。

眞宗的本山與分寺之間的互賴是非常眞實的。前者發給地方寺院如來捲軸，證明他們與本山共有如來佛的主像。地方寺院則對本山提供種種服務以及大筆捐款做爲回報。這種本山—地方寺院的關係透過證明的更新與繼任住持的任命來持續(Morioka 1955:42－43)。隨著每個宗派的擴大，其傾向是將組織從同族模型朝著家元模型擴展。眞宗的本派本願寺分支就是一例。它是個龐大的階等組織。底層是檀家的信徒家庭。層級中的再上一級就是組的地方的寺廟單位。然後是教區的縣級單位。最後是頂端的本願寺，由大方丈住持。

這些點絕未窮盡日本佛教與中國佛教對比時的區別屬性。然而它們足以顯示同樣的教義傳入一個親屬體系迥異的社會時，如何經過劇烈的轉變。佛教的教義在印度創始時是平等的與非暴力的，著眼在透過掙脫輪迴以求來世的解放。到了中國，它就屈從於孝道和帝王的權威，而處於正常的社會之外。中國和尚是禁慾的，並且具有很低的社
173 會地位。到了日本，佛教把親屬領域的孝道的重要性推到較低層。日本佛教形成社會結構中既根本又極顯要的部份。日本大部份佛教宗派的和尚都結婚生子，違反了原來的佛法以及中國的規矩。這使得大部份教團的繼承得以嚴格地遵循血緣世系。日本佛教喚起強烈的宗派傾向，並積極地支持皇室與軍國主義。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

連在一般的民衆間，親屬的歸屬都往往不知不覺地化入宗教的歸屬。檀家關係將個人透過家來與無親屬關係的佛寺聯結起來，檀家關係對一般的日本人的確比對一般的中國人要重要得多。一個中國的個人與其祖靈的歸屬永遠停留在同樣的基礎上——即親屬關係上；一個日本的個人與其祖靈的歸屬則從親屬基礎（初級集團）轉變到宗派基礎（次級集團），在宗派的基礎上他的環節則往往是既固定且持續的。

然而即使有這種轉移，日本個人對一宗教宗派的歸屬並不涉及對親屬的排斥。他把自己對擬制親屬的佛教宗派的效忠，並非做爲平等的或自由的份子，而是抱著對特殊宗派的特殊始祖效忠的精神，與傳統的中國人和自己的親屬集團的祖先的羈絆屬於同樣方式。

「新瓶舊酒」

日本宗教的類似家元的特色也在戰前、戰後的許多「新宗教」中持續著。這些新宗派的信徒統計人數差異很大；這種差異的一個原因在於每個集團的領袖往往誇大信徒的人數。然而很清楚的這些新宗教的數目及其信徒的集體人數很驚人，尤其是當我們把1949年以前不存在這種現象的鄰邦中國拿來做爲對比。此外，我們有既清楚又無可辯駁的證據證明了有些新宗教——如創價學會——在當代日本的成功。[5]

然而即使他們生氣勃勃、數量強大，在與過去革命性的訣別的意義上，這些並非眞的「新」宗教，而基本上是「新瓶舊酒」。對於這個結論最有說服力的證明可見於三個領域： 174

5. 根據《宗教年鑑》(*Religion Year Book*, 1966)，二千九百萬日本人是包括天理教在內的「新興宗教」的成員，這些教每個都聲稱有五十萬以上的信徒（Basabe 1968:7 所引）。在以上的信徒中至少有一千五百萬屬於創價學會單獨一個教。如果我們把信徒人數在五十萬以下的宗教也包括進來的話，信徒的總數還要大得多。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

⑴領袖的繼承模式

⑵幹部與幹部間以及幹部與會衆間的組織關係

⑶意識形態上與過去的訣別。

⑴領袖的繼承模式：

在一本題名《日本的新興宗教》的書中(Thomsen 1963)，作者詳細地介紹了十三個新宗教，並提供了許多關於領袖繼承的資料。在以下的段落中，只要事實已知，我將指出領袖繼承的模式。除非另有標明，以下的摘要採自湯姆森(Thowsen)的書。

天理教：由一位名叫中山美伎的婦人於1837年所創。她於1887年過世後，由本席飯降伊藏繼位，他在變成中山美伎的徒弟以前是名木匠。飯降於1907年亡故後，「中山家又接掌，現在的領袖是中山美伎的曾孫」（頁35—36）。

黑住教：由黑住宗忠所創。無關於繼承的特別資料，但我想定他是由直系或血緣後裔所繼承，因爲這個教是神道教的十三派之一，而「黑住家代代爲岡山縣的神官」（頁61）。

金光教：由川手文治郎於1859年所創，他死後被尊爲金光大神。「按照金光教的規矩，領袖由該教的所有祭司以民主方式選出，但該教強調教主必須是教祖的血親」（頁71）。

創價學會：由牧口常三郎於1931年所創。由牧口手下的理事長户田城聖（與教祖無親屬關係）繼位。户田死後由現在的領袖池田大作繼位。池田本爲價學會理事會副理事長的女婿(Brannan 1968:86—87)。

175 靈友會：於1925年由久保角太郎和一位名叫小谷喜美的婦人所創。久保死後由小谷喜美取得領導權。「小谷不具久保的性格，而且她涉入損及靈友會聲譽的財務醜聞……該教的許多領導期盼

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

哪天由久保的兒子繼成繼承該宗教的領袖，因繼成在許多方面具有和父親同樣的可愛性格」（頁110－11）。

立正佼成會：於1938年由庭野日敬與一位名叫長沼妙佼的婦人合創。長沼夫人於1957年過世後，庭野變成唯一的領袖。

大本教：於1898年（或其前後）由未受教育的農家女出口直(Deguchi Nao)與教員上田喜三郎所合創。大本教以出口直所受的神啓爲本。在合創該教以前，上田先被出口家收養而成了出口王仁三郎。出口直聲稱王仁三郎是神答應給她的彌勒。王仁三郎後來娶了出口直的女兒澄子(Sumiko)。王仁三郎與出口直爲共同領導；出口直過世後就成了唯一領袖；然後他在1948年去世，改由他的妻子澄子（出口直的女兒）繼任。澄子於1952年過世。目前的領導權由出口英治(Eiji)和出口伊佐男分擔，兩人都是血緣子嗣（頁132）。

三五教：於1949年由中野與之助所創，他是大本教從前的領袖王仁三郎的弟子。中野「選擇了一位年輕女性做爲他的繼承人，並給她他自己的姓。她現名中野良子，頭銜是三五教教主。除了她以外，中野還收養了十五名左右的男女青年，把他們安排在教內的組織地位」（頁144）。

生長之家：於1928年由谷口雅春所創。他原是大本教的信徒，脫離後有一陣子熱衷於一燈園。還沒有關於繼承的資料。

世界救世教：於1934年由岡田茂吉所創。他本是大本教教徒，後脫離。他的遺孀於1955年繼任領袖。她死後，岡田出嫁的女兒藤枝齋變成領袖。岡田夫人的頭銜是「二代樣」（第二代領袖），她的女兒的頭銜是「三代樣」（第三代領袖）（頁176－77）。

PL教團（完美自由教）：於1946年由御木德近所創，但種子於1912年由金田德光創立德光教時種下。御木德近的父親，御木德

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一，曾是金田的門徒。御木德一「曾是黄檗禪宗的和尚。1919年金田死後，御木德一在金田辭世地點種了一叢叫神籬的灌木。他按照師父的指示祭拜了五年。五年期滿以後，他説他受到了金田臨終前承諾的天啓。御木於是在1924年成立了一個叫人之道的宗教」。該教相當成功，但在1937年被政府彈壓。御木德一於1938年過世。在1946年創立PL教團的御木德近就成了他的父親的宗教人之道的領袖，但該教在1945年又被政府禁止（頁184—85）。

天照皇大神宮教（踊宗教或舞蹈教）：於1945年由北村小夜老太太所創。她於1951年5月27日指定她的兒子和兒媳所生的女嬰爲繼承人。那個女孩此後就被稱做御姬神様（公主女神）。

一燈園：於1928年（前後）由西田天香所創。目前無關於繼承人的資料。

這個對十二個有些許資料的例子的簡短分析，顯示了以下關於日本的主要新興宗教領袖繼承的事實：四個例子爲父系後裔、一例爲遺孀、一例先遺孀後兒子、二例爲女兒、一例先遺孀後女兒、一例爲養女、一例爲「教祖的血親」、一例與副理事長的婚姻有關。親屬在宗教領導繼承上壓倒性的重要性不容否定。在最多的例子中，直系後裔爲繼承人。利用收養的子女和婿養子〔贅婿〕也相當符合我們在日本親屬體系中所見的同族以及尤其是家元。

連創價學會的例子都在公認的模式之內。很有趣的是現任會長池田希望被稱做「先生」（老師），因爲他覺得他的位置的正確頭銜「會長」應該完全保留給亡故的教祖牧口和池田的前任戶田(Brannan 1968:86)。很有趣的是戶田的「錄音的聲音仍在重要場合對信徒播放；此外所有重要決定與其他值得注意的訊息都會到位於大石寺的他的墓前報告」(Thomsen 1963:85)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

⑵**組織關係：** 177

每個新興宗教都有個總部，通常擁有一棟或一棟以上的巨廈，充任**本山**的功能。**本山**由信徒在進香時維修，做爲教育；信徒對**本山**奉獻財富與勞力。創價學會位於富士山麓的總部有個大講堂，耗資四億日圓（約合一百二十五萬美元）建成，室內面積約九千九百平方公尺，是最宏偉的建築之一。立正佼成會位於東京的總部有個巨型的大聖堂，更爲宏偉。其室內總面積爲二萬二千八百四十平方公尺，可容納五十五萬人，耗資大約十六億日圓（約合五百萬美元）。

新**本山**對待新的地方寺廟（有時叫「分會」）好比後者是**分家**。創價學會之類的一些新宗教的成員資格，概念上以個人的皈依爲準，但統計顯示其基礎仍然是家戶。[6] 創價學會或許是新興宗教中最積極者，採取了集體大會操之類的新穎活動，但其基本的人類關係體系仍然是嚴格的階等式的。例如：創價學會會員帶來一個可能的皈依者時，他就是後者的「介紹人」，皈依之後他就是新信徒「在他們組裡的頂頭上司」(Murata 1969:147－48)。

當然隨著流動性的增大、美國及美國事物的衝擊、以及比過去大得多的經濟機會，我們可以期待許多規制較多的日本宗教信徒會反抗或怨恨其封閉、排他且經常嚴苛的本質。已有一些創價學會信徒脫會的報導。例如：眞崎櫻爲首的一派於1960年脫離創價學會，帶走五十名會員。一位婦人之所以脫離創價學會，因爲「她日夜爲組織奉公，終於丟了丈夫與子女，因他們無法忍受她的宗教狂」(Brannan 1968:83)。一位男士因爲創價學會沒有如拉他入教的人所答應的那樣有利他的生意所以退出。另一人因爲「他遇到的許多領導者的僞善」而退出(Brannan 1968:84)。我自己遇到過兩個類似的退會者。

---

6. 創價學會在1969年號稱其信徒包括6,876,000世帶（戶）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

178 然而，事實不變的是創價學會發達。且今天甚至比過去還興盛。

⑶與過去的訣別：

日本佛教與中國佛教的一個鮮明對比不但前者是宗派性的，而且諸宗派在日本如此激增。有位日本宗教史家說「十三世紀幾個來自比叡山的新獨立分支形成」，而認爲那次宗派主義的爆發就是日本所有宗派主義的始祖(Anesaki 1961:76)。但那並不是日本宗派主義的唯一的一次爆發。1966年日本文部省〔教育部〕正式承認了三百七十六個宗教，而根據巴薩貝及其合作者，「大部份關於那個題目的作者一致肯定至少有一百五十個屬於新興宗教的範疇」(Basabe 1968:7)。

然而今天的新興宗教，就像過去從傳統宗教團體分裂出來的宗派，不過導入了新的建築式樣、新的傳播媒介、新的招徠信徒的技巧、新的青年節目、以及新的國際傳教活動而已。他們在信仰的基礎、人的組織、以及更大的目標等方面，都沒有重大的不同。大部份的新興宗教大致而言還是爲了日本人的日本宗教，連在理論層次亦然。爲了這個原因，基督教在日本比在中國還不發達。第二次世界大戰以降，天主教會雖然比基督教會增加了更多教友，但今天日本的基督徒的總人數還是保持總人口的半個百分點左右。這些事實導致我們回想起我們對母子優位的印度教印度所做的結論：

> 結果是個表面上極爲動態的社會與文化，但長遠而言卻經歷了很少變化。種姓和亞種姓會分割與再分割。分裂與新教運動永遠會在宗教場面登場。但沒有一個會與傳統的脈絡和框架做決定性與永久性的決裂(Hsu 1963:226)。

然而親屬領域中的父子優位，使得延續性的屬性重於泛佈性，使
179 得互賴重於單向倚賴。單嗣繼承、嗣子與其他兄弟間的階等紐帶、將無關的人納入家的自由等，合併起來助長了同族以及尤其是家元。不

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

像印度教徒的外觀是離心的，日本人是向心的。日本人向心力的外在疆界並非無彈性的親屬集團（像中國人那樣），而是比較能獨立發展的同族以及尤其是家元。因此家元是日本向心力的表達，與印度的種姓對比，後者不過是對猖獗的泛佈性的現實加以制衡。

基於這個研究，我們必須對諾貝克提出異議，他認爲在日本「宗教變遷比社會生活及日本文化的其他方面的變遷都落後」(Norbeck 1970:82)。日本宗教的確變得很少，但這種對變遷的無動於衷是與家元模式在日本社會文化中的強韌是相稱的，而非不協調的。家元模式支配了個人在日本存在的最基本的元素，即在工作上以及在娛樂上，在糾紛的排解上以及對超自然的接近上，和與同胞的關係。變遷的緩慢在日本人對種姓及種姓主義的態度上也可印證，我們將在下章討論。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十二章

種姓與種姓主義

在《氏族、種姓與社團》一書中，我的分析指出，在印度最盛行 181
的次級集團種姓(caste)是印度教徒對一個困境的解決法。這個困境之所以產生，一方面出於泛佈性和親屬情境的非永恆性，另方面出於人類傾向於結成團體以滿足對情感、對地位、以及使社會組織成爲可能的需要(Hsu 1963:179－80)。印度教徒的種姓以做爲隔離一群人的任意疆界來表現。這些疆界由既紛歧又不斷孳生的象徵與儀式來強化。諸種姓不斷地爲了聲稱自己比其他種姓優越而分裂。最後，在任意的圍牆後的固守，以及不斷地根據新的或更高的權威來對優越性的尋求，這兩者都和以母子優位的親屬關係爲特色的社會組織相稱，也與單向的倚賴和泛佈性相稱(Hsu 1963:162－91)。

我們可以在日本的家元中看到幾乎所有的印度種姓特有的要素。日本的家元在其階等式的本質上、在其人造的疆界上、在其對既嚴格又詳盡的儀式的強調上、以及在新的家元或宗派集團的不斷孳生等方面，都極爲類似印度教徒的種姓。

鑒於家元在日本似乎扮演了類似印度的種姓的角色的這個事實，那麼種姓在日本是否完全不在呢？對於這個問題的答案是否定的，因爲我們知道在日本人之間確實存在著穢多——這是一個「碰不得」的 182
集團。然而由於相對於總人口而言，穢多是個很小的集團（三百萬比一億），那麼這是否意味穢多現象是個只有「次要利害」的異常現象呢(Norbeck 1970:83－89)？是個過去的殘存而與今天的日本沒有功能

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上的環節呢？

階級與種姓

在我們繼續之前，得先澄清我們對若干因爲誤用而變得混淆的詞彙的理解。階級（class）與種姓（caste）都是垂直的劃分一個社會之成員的固有方式，相形之下，俱樂部與流派都是固有的水平環節。換言之，當我們談到階級或種姓時，就無法避免蘊涵一個階級或種姓比另一個高或低。當我們談到哲學家之間的不同學派或不同的兄弟會時，這種含意就不是不可避免的了。

然而階級與種姓在他們相對疆界的明晰性上迥然有別。不同階級之成員資格通常視階級的定義而定。階級與種姓相比，大有施展的餘地，也大有混淆的餘地。在美國，階級成員的資格往往由收入而非出身決定（只要是白人的話）；在英國，社會出身及其必然結果，如言談舉止，仍有更多份量。當傳統的中國人說到「上等人」時，他們其實意指那些品格無疵的人——，一般總是拿毛筆而非拿鐮刀的人。種姓則反過來總是與出生和來源關聯，（即使有普通合理化來解釋何以若干種姓在行業上比其他種姓低賤，這裡的行業指的是種姓成員本身或他們的先人）。例如：印度教徒常對我說「碰不得」的種姓是清掃廁所和在火葬場處理尸首的人。當我於一九四四年初抵美國時，有些美國學者告訴我美國黑人的低賤地位出於他們是奴隸的子孫。換言之，階級的成員資格多半在於一個人幹什麼；種姓的成員資格則在於
183 他是什麼。因此前者的改變比後者容易得多。

階級與種姓的第二個差別在於一個種姓的成員往往按照某種方式組織起來，而同階級的人則不然。在傳統的印度，每個地方的亞種姓（闍提［*jati*］）由一名般察雅特（*panchayat*）來治理。種姓的般察雅特和村落的般察雅特彼此經常沒有清楚的區別，而且連兩者以分別的組

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

織存在時，其管轄範圍仍常常重合。但重要的事實在於兩者都是有組織的。另方面，我們很難找到任何證據說階級在以前的時代是有組織的。其實有人說「階級意識」是由馬克思所創，這種說法有點道理。的確，勞工運動是個現代現象。貴族的僕傭以前瞧不起在地位較低的主人手下勞動的人。

階級和種姓的第三個區別在我看來最爲重要。一些教科書說階級之間可能有上下流動性，但種姓之間則不可能。其實不然。兩者都可能有上下流動性。跨越黑白之種姓在美國是衆所週知的現象。眞正的差別在於成功的從較低的階級到較高的階級的上下流動，帶來個人的驕傲和社會的獎勵；跨越種姓則造成嚐試者個人的悲慘和社會的侮蔑。因此「從茅舍到白宮」或「阿爾杰」(Horatio Alger)的故事對上下流動的階級是好的，但對種姓的跨越是不好的。一個人可以對自己在階級上爬得多高而得意，但卻不能洩露出生的種姓，如果原來的種姓比現在聲稱者低的話。露了馬腳以後，不僅馬上被打回較低的種姓，在大部份的例子中還會受到處罰。

這項事實提供了像辛克來・路易士(Sinclair Lewis)的《王孫歸宗記》(*Kingsblood Royal*)和島崎藤村的《破戒》之類小說裡的故事。每個故事的焦點都在主人翁因公開的種姓和原本的種姓不同所引起的心理、社會問題。如果涉及是階級而非種姓的話，就不會有這樣的問題了。

種姓與種姓主義 184

種姓可以公然存在，被接受爲社會理想的一部份，而納入土著的文化法律架構之中。但它也可能做爲可觀察的事實存在，不過被視爲違背了該社會的理想，且被其土著的文化法律架構所排斥。

不過還有第三種模式。這種模式可見於種姓在一社會有限的領域

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

內是個明顯的事實，而對人類關係的類似種姓的手法遍存於社會的其餘部份。後面這種狀況我稱之爲種姓主義。即使社會集團不叫種姓，可是呈現了隔離主義與類似種姓的階等式的抗爭，並否定個人從一個集團到另一個集團的流動，種姓主義即存在。

我們甚至可以想像有個連續體，一端是階級分化，另一端是種姓分化，中間則爲種姓主義。在連續體上種姓的那一端，個人人生中的流動完全被否定。在階級的那一端，這種流動性被視爲當然並受獎勵。但社會文化中的種姓主義的強度，由種姓是否帶有類似階級的特性，或階級是否帶有類似種姓的特性而定。

親屬與種姓主義

我們的部份假設在於印度教印度的種姓主義（每個集團都將自己隔絕在嚴格的圍牆之內，並聲稱比其他同樣隔絕的集團優越的傾向）是人類關係之泛佈性的功能外延，以及一種強調超自然的價值傾向。除了泛佈性外，印度教印度的母子優位的親屬體系也衍生出單方倚賴的屬性，將強化對階等安排的屈從且在階等安排上，對分裂的努力導致在同樣的階等中聲稱更高的地位。

在中國的父子優位的親屬體系中，反倒是種姓主義沒有發展的餘地，因爲中國的體系以延續性和包容性而非泛佈性的屬性爲其特色。
185 中國的個人如此永恆地與他的祖先和子孫聯結，而同時與他的擴展家族聯結，他沒有自由去尋找其他歸屬的形式。

在日本的情境中，如果泛佈性的屬性被延續性、包容性、排他性等屬性所掩蓋，那麼由於母子關係僅佔亞優位的地位，我們大有理由預期日本有一些種姓主義，但不致於到印度教印度的地步。這的確是我們在日本所見。

穢多做爲一個明顯的「碰不得」的集團在日本已經存在一千年以

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上了。他們主要集中在大阪和京都之類久爲人居的地區，但也有些住在東京和北日本。官方對穢多並無統計，但學者一般估計有三百萬左右。

日本人已經把穢多隔絕於社會主流之外許多世紀了(Price 1966)。傳統上日本人在口語上和半秘密的手勢上，用伸出四個手指頭來指穢多,[1]意謂他們是動物。嚴格說賤民以前分成非人和穢多，但大多數日本人並不清楚這個區別。在明治天皇治下，正式廢止了穢多的種姓，公開宣佈他們是新平民（新公民），置於和平民（公民）同樣的地位。今天他們的法定名稱是未解放部落民,[2]但口語上只說部落民就夠了。然而這一切並未眞正改變穢多的低下地位，這使我們想到印度的碰不得種姓的新稱謂，有甘地所創的哈里閻(*arijan*)（神的子民），和印度政府所用的「排定的種姓」(Scheduled Castes)。雖然有些日本人告訴我自從第二次世界大戰以後，對穢多的歧視比較少了，但直到今天穢多還不被當做日本人；他們即使找得到工作的話，也極難得到升遷，他們還在居所和墳場被隔離，當然更不能與〔一般〕日本人通婚。今天的日本法律並不禁止通婚，但風俗的影響仍在。我必須補充說明，這種歧視沒有體質差異上的根據。穢多表面上無法跟其他日本人區別。我企圖在京都、大阪、和市郊小鎭的蘆屋辨別其差異，但做不到。我也找不到任何日本人能對我確定這種差異的 186
存在。

當我們想到中國完全沒有種姓時，清楚的種姓集團在日本的存在就特別引人注目了。日本人對穢多之起源的一般說辭有夠尋常了：他

---

1. 關於就普通的日本人來對穢多所做的精湛的描述與分析，參見德沃斯與我妻洋合編書(George De Vos and Hiroshi Wagatsuma 1966)。該書是包括康乃爾(Cornell)、德沃斯、福本、諾貝克、普萊斯(Price)、佐佐木、我妻和其他作者之著作的研討會文集。
2. 意謂未從階級歧視獲救。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們的祖先是奴隸、從事賤業的、乃至朝鮮俘虜。但中國人直到1911年不僅有法定奴隸，(3) 並且還禁止從事某些行業的人的三代子孫不准參加科舉。(4) 然而中國人即使強調祖先崇拜和家譜，但從沒有由奴隸子孫或操賤業的人組成的固定種姓。他們把這些人和包括蒙古人、朝鮮人、及西南的民家和苗人之類部落民族在內的異族，一起吸收到一般的人口裡去。因爲中國人的標誌一直是一個人主要在語言和文化上漢化的程度，而非出身。

反之，從秦朝的第一個皇帝秦始皇把全中國統一成帝國起（公元前221年），中國人就從不知有什麼永恆的貴族或持續顯赫的士大夫集團。我自己對顯赫的中國家族不論是在地方層次或國家層次的研究顯示，家族的顯赫一般不超過三代又通常還要更短。我的結論在1948年第一次發表以後，又受到了更廣泛地研究的證明(Hsu 1948:256－89和Hsu 1971:297－315)。換言之，階級間雙向的上下流動性，在傳統中國是個爲時久遠的事實。

雖然穢多在日本的總數不過是人口的百分之三，日本人對穢多的態度的意義，遠比實際所含的人數的意義重大得多。如果日本社會允許中國式的流動的話，穢多會完全被吸收掉的，尤其他們在體質上、語言上、風俗上都與其他日本人沒有區別。

這裡重要的是日本人阻止社會階級間的流動。日本人移借了傳統中國的四階級的結構（士農工商，按等級排列）的概念，而且日本
187 人用同樣的漢字來表示這些階級，唯一的例外是日本人用中國人指學者的「士」這個字來指武士或侍（「士」中文唸做“shih”，日文唸做“shi”）。因而有了「武士道」這個詞。在這個四層階級結構之上還有

3. 我在中國大陸晚到1943年還看到零星的奴隸以及纏足的例子。
4. 禁止參加科舉的一些職業包括娼妓、戲子、竊盜、劊子手、揑腳的等等。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

皇族與其直系子孫。

這個階級結構在德川時代最爲嚴格。幕府將軍用要求戶口登記來規範，爲了「以國家法律與治安之名」來維持現狀(Embree 1945:20)。日本人在法律上被禁止從事任何種類的從一個階級到另一個階級的流動。這種嚴格性並非德川的發明。它的根在前幾章介紹過的傳統日本社會中很強；連對宗教領袖而言，高超的社會等級都是重要的權力資源。日本人對社會階級的策略，與中國人的態度對比，的確以種姓爲特色。與中國人相形之下，日本人從無「布衣卿相」的傳統。而這種種姓主義式的對社會階級的策略具有正面的效果，即在階等的上層的人不像在中國那麼容易淪落。社會、政治、經濟上的顯赫，在日本社會比在中國社會歷時更久。單嗣繼承和收養非親屬的嗣子當然對這方面大有影響，但種姓主義式的策略在這裡也不是沒有重要性。

日本的階級結構尤其在第二次世界大戰以後經歷了若干變遷。「尤其是涉及主觀的自我評估和非主觀的對社會位置的評估時，收入、職業、教育程度等俗成的準繩可能衝突。階級服飾、舉止、和外顯的態度與價值觀的舊標記已經變得朦朧了，而成了不可靠的指標」(Norbeck 1970:93)。根據一位日本社會學家的估計，在1965年社會的最上層應佔有日本人口的百分之三；中上階級百分之十八；中下階級百分之十九；中間層百分之三十二；下層階級百分之二十八(Odaka 1964)。但穢多仍是賤民。例如：穢多或部落民「顯然沒有被基督教諸宗派或任何新興宗教做爲積極爭取入教的對象……也許不過因爲他們是賤民」(Norbeck 1970:94)。這項事實很符合上章討論的日本人對宗教的策略。

日本人對在日本的非日本人採取的類似種姓的策略，緊緊地跟隨 188
著社會階級中的這種種姓主義。我們在上文中提到了一個通俗的日本人對穢多來源的概念，即他們的祖先是朝鮮俘虜。這點似乎是個神

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

話。但這種神話在日本存在而在中國不存在的事實很有意義。其實上日本人對外國人的拒絕接受眞是有目共睹。朝鮮人、蝦夷人、沖繩〔琉球〕人、和臺灣原住民是在日本而非中國被當做較低的種姓(Norbeck 1966:183－99)。我聽說第二次世界大戰以前，在神戶和大阪的餐館及其他公共場所，掛有謝絕沖繩人和朝鮮人入場的招牌。*

二次大戰以後日本政府對在日朝鮮人（韓國人）的待遇當然與1945年前迥然有別，但日本人民的態度就是另外一回事了，連對在日本生長、上日本學校、操流利日語的朝／韓僑亦然。例如在離京都二十英哩左右的一個只有一百戶左右人家的小村子裡，劉威廉(William Newell)發現其朝鮮居民（他們是在戰時被強制遣送日本充當勞工的）被迫與日本人隔離，他們在村民代表大會上沒有代表，被禁止在佛寺的墓園中埋葬死者，他們的孩子得坐在教室的後排(Newell 1967:220)。

劉威廉觀察道，日本人怕的是如果非日本人被允許加入形成日本社會的基本單位的小型地域社會群的話，團體的「道德」基礎會被破壞。「按照日本人的思考方式，團體的成功基於團體的團結與完善，允許了一個外人，即使他看來完全整合進來了，還是導入了一個危險的要素」(Newell 1967:225)。在日本的少數民族華僑則際遇好得多。除了經濟力的強大外，華僑「有種文化上的優越感，結果造成很強的不願上日本學校的願望」，而且「他們有夠多的人生活在一起，彼此有足夠的接觸，能形成並維持一個不需要依賴日本人的慷慨來保持運作的社會體系」(Newell 1967:225)。

劉威廉所描述的就是我們稱之爲日本的種姓主義。他的結論很有幫助。

---

* 譯按：1993年初夏日本皇太子行婚禮期間，譯者到東京訪問，在新宿歌舞伎町看到許多禁止中國人或外國人入場的招牌。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

一般而言，日本人承認少數民族甚至在日本內部生存的權利，並賦予他們完全的少數民族的地位。只要他們能像中國人那樣不願當日本人而維持是少數民族，就不至造成特別的困難……但個人一旦失去非日本人的背景而要求變成完全的日本人時，那麼他們想加入的特定集團就閉鎖起來而把他們排斥在外，以保護他們認為是他們的特色(Newell 1967:225—26)。 189

這一切都與中國的情況形成尖銳對比。如衆所週知，與時俱移許多不同的人種或民族都與中國的漢人融合。在孔子的時代，現在大致是湖南省地方的人斷髮紋身——這是漢人沒有的風俗。在以後的中國史中，漢人在不同時代受到了蒙古人、契丹人、柔然人、滿洲人、和種種突厥民族的入侵。許多本來不叫中國姓名的個人後來都採納了中國式的姓名。中國人從未企圖把他們置於明顯的團體且施以特別待遇和歧視。就像中國人從不做宗教上的宗派之爭一樣，中國人也從不隔離種族上的少數民族。中國人老是區別中國西南的民族是生番（未漢化的蠻族）和熟番（漢化的蠻族）。後者被視爲中國人並當做中國人對待。

種姓主義在日本很普遍。村入慣行〔加入村莊的習慣〕一詞說的是村落共同體中隔離外人和新人的習慣，這個風俗中國沒有。日本村落的新人必須捐給部落〔村內的小聚落〕若干份量的米（例如佐賀縣的永尾爲二袋半），然後住了幾年以後才被當做共同體的眞正成員。這些新人叫做入人（*iribito*或*iriudo*），沒有使用部落共同財產（共同擁有的土地和錢財）的權利。新建立的分家也被以同樣方式對待一陣子，不過他們需要履行的要求通常比對部落的新移民稍微少些。就新人與新的分家的排他性的態度，能提供共同用地的部落比沒有共同財產的部落強。不過在沒有共同擁有土地的村落還是存在若干村入慣 190

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

行。新人通常應該捐給部落一袋米或一瓶酒，然後被正式介紹給共同體的成員。[5]

日本的種姓主義的另一個表現在聯姻上可見。中國人和日本人傳統上都以媒妁之言的婚姻爲常規，不過日本女郎在這方面似乎比中國女郎享有稍微多一點的自由。在日本和中國的社會裡，媒人在所有的婚姻中都扮演了不可或缺的角色。在這兩個社會裡父母都有終極的權威。而且在這兩個社會裡，父母都有責任確保未來的新娘或新郎的可婚性，以及雙方生家是否「門當戶對」。

然而傳統的中國人的調查最多三代，即調查未來的新娘或新郎的上三代（在大多數的例子裡還不追溯那麼久），相形之下日本人的調查則涵蓋更多的世代；這是爲了避免與任何被穢多污染的人聯姻，無論那種關聯有多麼遙遠。此外，與西洋的接觸促使大多數受過現代教育的中國人擺脫了媒妁之言的約束，對準新娘或新郎祖宗背景的調查也鬆懈了下來；但在日本絕非如此。早在1930年代，中國的大學畢業生已經或多或少按照自己的喜好來結婚，但大部份日本的大學畢業生仍然由家裡安排婚姻。許多日本人，尤其是比較年輕者，常說他們希望自己選擇伴侶，此外在這方面的反應還有城鄉與男女的差別（如見Matsumoto 1960:17-18），不過據我觀察，這種反應並非總是符合實際表現。

此外，還有一個對我們的討論有更重要的事實，日本人今天認爲身家調查是婚姻及雇用員工的先決條件。我無法說哪個社會階級有多少百分比的日本人利用這種調查。但我可以作證的是身家調查服務業在日本生意興隆，就好像信用調查局在美國生意興隆。日本的身家調查服務業就好像美國的信用調查局，在某些例子中引進了電腦之類的

---

5. 我感謝東京大學的吉田禎吾教授提供這項資料（亦參見Yoshida 1963）。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

先進科技來幫助作業。在臺灣、香港、或新加坡都沒有類似的發展。 191
中華人民共和國的新社會秩序往往將中國人更推離傳統對婚姻和雇用的要求。

在第十章我們討論到日本在職業和專業上缺乏水平流動性。連日本大學的教員往往都留在開始就業的機構服務一輩子，工商界的職員當然更不必說了。這點也是明顯的種姓主義的表現。這個模式公私機關都一樣。我們將在第十三章「家元與工業化」中來檢討這個模式及其含意。每個日本人一旦變成一個機構的「正式員工」後，就有終身安全保障。從變成正式員工起，由服務年數來衡量的年資就決定了升遷。日本人缺少變更就業地點的願望，正好配合雇主要保留員工之服務的願望。

其他還有幾項事實指出了種姓主義者的精神。日本男女的身分差異比中國的更顯著。日本的離鄉者返回家鄉時的落寞(Nakane 1967:61)，與中國的離鄉者返鄉時受到的禮遇，形成尖銳對比。父親早逝的日本孤兒在地方的層次會受歧視，「因爲孤兒可能缺乏來自父母教訓的道德背景」(Newell 1967:225)。這種態度對中國人而言也是天方夜譚。

種姓與種姓主義：一個比較的觀點

然而種姓體系並沒有像在印度教印度那樣地彌漫日本的整個社會組織而影響到社會組織。許多日本作家及其他人的確談到人生的無常，然而日本的社會與文化並沒有發展出一種來世的人生觀，強調輪迴是超越種姓階梯的長遠之計。反之，日本的社會與文化很驚人地關心現世，關心師父與門徒、上司與部屬、天皇與臣民之間的互賴。日本親屬體系中的父子優位無可避免地制衡了母子亞優位的泛佈性。 192

反之，由於泛佈性被延續性所掩蓋，日本文明沒有產生土著的宗教性或哲學性的抗議運動，來反對儀式主義，反對與穢多關聯的種姓

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

主義，或反對家元體系的嚴格。我們在印度歷史中看到許多起自印度教內部的新教運動（如耆那教、佛教、錫克教等），目的在改革整個社會結構，但其結果若非變成印度人生活主流的種姓，就是根本脫離了印度社會(Hsu 1963:186)。我們在日本歷史上看到的則是許多個別領袖的興起，他們並不以改革整個結構爲志，反而從建立個人的徒衆著手，結果變成不同類似家元的集團或宗派的首腦。類似家元的宗派所出現的，正好與實際自稱爲家元的集團所盛行者平行。

這種在泛佈性、種姓主義、類似種姓的行爲、以及對種姓的抗議等等之間的一般關係，在美國的資料中也有證據。泛佈性的屬性在美國的夫妻佔優位的親屬體系中無關緊要。但夫妻佔優位的親屬制度導致親子紐帶的不斷分解，因個人的成熟意味著脫離父母獨立。夫妻優位因此防止親屬集團像在中國那樣發展成廣泛的支持性的獨立存在體。個人被必要所迫去參加或形成其他集團以滿足他的社會心理和諧的要求。然而他與日本的非嗣子的兒子不同，日本的非嗣子的兒子由於單嗣繼承或野心而離開父母家，而並非由於成熟意味著脫離父母獨立；美國青年經常發現必須排斥父母來肯定自己以及象徵自己的男子氣概。結果當日本男人離開他們的親屬爲本的第一個集團時，他們在鄉村地區尋求同族，在都會中心尋求類似親屬的家元，而在那些集團中與長上的關係是最首要的。可是當美國男人離家時，他們往往尋求他們可與同儕運作的集團。

上司和部屬之間的關係成立的瞬間就已經界定清楚的關係，但同
193 儕之間的關係則較無固定形式（泛佈性），得要制定出一些清楚的支配原則。西洋社會學家與心理學家所熟知的啄序式的機制當然重要。財富、體質的吸引力、天分等當然也有作用。在同儕關係中，由於對個人角色不確定性及對失敗的恐懼，有更多的餘地可供競爭。類似種姓的行爲也會發生，因爲雖然有那些運氣夠好得以突破一道道藩籬的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人，但那些沒有那麼幸運的人（通常是大多數）就必須設法在現存的身分圍牆後將自己保護起來，或者爲了自衛或成功的幻覺而把別人壓制下去。[6]

美國情境中泛佈性的屬性，並非起於基本的親屬格局，而是來自同儕關係中無以避免的糾結，它提供了美國的種姓主義式的基礎。

然而，自願性的屬性及個人完全自由的理想，是和大部份的美國人對現狀不滿的傾向相稱的，乃至許多在階梯低層的人，或那些被故意壓抑的人，注定會要抗議的。他們的抗議不僅往往針對他們做爲個人的地位（「我屬於範疇乙而非範疇丙」），但更常是針對整個體系（「在就業、住家、或俱樂部會員資格上不該有種族、膚色、或信仰上的歧視」）。

結果在美國普同的新教運動，無論宣稱的或實際導致的種姓情境中明顯的結構性修正，都比印度多。然而，同樣的普同的新教運動，在美國也刺激形成更多類似種姓的俱樂部。〔白人〕從都會市中心遷逃到郊區去就是一個這種例子。表五把我們迄今的分析做了摘要。

我們的分析闡明了三件事。首先是它將種姓的現象與親屬模式聯結起來。其次、它顯示了種姓主義與社會心理和諧(PSH)的人類資源之間有種逆向關係。也就是說對社會心理和諧的人類資源越立即可得到以及可持續得到，朝向種姓主義的傾向也就越低。第三、它可澄清人類學思想中對今天種種社會中種姓是多大問題的混淆。默達爾認爲美國黑人遭受的不平是美國的一個問題，因爲它和美國文化的平權本質相悖(Myrdal 1944)。考克斯(Oliver Cox)繼默達爾之後寫道，這種問題在印度不會存在。「〔美國〕白人的種族態度和〔印度的〕種姓態度之間的差異，就每個系統的社會理想而言，白人錯誤地採納了排 195

6. 這些是美國的種族歧視及其他歧視的眞正根源（參見Hsu 1972: 241－62）。

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

斥某些團體自由參與共同文化的立場，而種姓**正確地**排斥外人參與其德法(*dharma*)」(Cox 1945:367)。

194 **表5　泛佈性與種姓主義**

中　國	日　本	印　度	美　國
在親屬和別處缺少泛佈性的屬性。	泛佈性是親屬的一個從屬屬性。	泛佈性是親屬的一個優位屬性。	次級的泛佈性並非導自親屬而是來自後日的同儕關係。
長遠而言的階級流動性。	階級具有類似種姓的特色。	階級區別被種姓差異所遮掩。	階級流動性高，不過許多個人與團體從不爬昇。
無種姓，無種姓主義及鮮少種姓主義式行爲。	穢多，種姓主義及多種姓主義式行爲。	全社會組織成種姓及最強烈的種姓主義。	土著的文化理想駁斥種姓和種姓主義，但種姓主義式的行爲充斥。
	穢多，種姓主義及多種姓主義式行爲。 無針對種姓或種姓主義之普同式的抗議。 類似種姓的家元或準家元的孳生並非靠分裂而是靠成長。	對個人種姓歸屬及諸種姓在種姓階梯上彼此相對位置的爭議煩多。分裂傾向。 些許針對種姓或種姓主義之普同論的抗議。 新教教徒變成新的種姓集團。 新教教徒變成新的種姓集團。 在整體的種姓架構和階等中新種姓孳生。	些許種姓雜交與對種姓相對位置之爭議，但反種姓、普同論的抗議更顯要得多。 排他的、類似種姓的俱樂部孳生。

貝熱曼(Gerald D. Berreman)對兩種觀點都不同意。他的論證循著兩條路線。他一方面引用史派若(Spiro 1951:34)，認爲並沒有美國問題，因爲「歧視黑人並不違背南方的理想規範」。另方面貝熱曼堅

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

持「如果有個默達爾所描述的美國問題的話，那麼也有個印度的問題……因爲印度的憲法和美國的一樣，鼓吹平等的原則，而且印度的知識份子與政治菁英普遍提倡乃至履行這些原則——我們注意到，比今天美國南方的菁英還要普遍」(Berreman 1966:297)。貝熱曼的立場的總結果是印度的種姓情形與美國的黑白不平等之間沒有什麼不同。

我認爲貝熱曼的兩個論證都未命中標的。史派若所說的**在美國南方**「對黑人的歧視並不違反理想規範」。但美國南方並不是整個美國社會，而且不是美國國家政策背後的主力。一場血腥的南北內戰爲了奴隸問題而戰，是北方而非南方戰勝。不僅今天美國社會偏存的理想是平權的，而且在法律、教育、經濟、社會等方面的發展，尤其是在過去二十年間，都無以遏抑地朝著減少法律上及事實上習俗中的不平等的方向發展。在法律與事實兩方面，美國的情況都與我們在當代南非聯邦所見形成尖銳對比。

此外，雖然印度的現代憲法的確以平權主義爲原則，印度的菁英分子也支持那部憲法，但印度的整個風俗和聖典都支持印度教的種姓體系。在**全印度**地域共同體的理想與現實生活都支持印度教的種姓體 196
系。這個論斷無論我們根據貝熱曼自己的民族誌報告(Berreman 1960:125)來看錫爾坎達(Sirkanda)或其他地方都成立。最後，連那些支持印度憲法的平權原則的印度教菁英份子，在處理吃飯和婚姻之類的私人事務時，仍遵守種姓風俗。

印度的種姓情境與美國的黑白情境，並非像貝熱曼所希望我們相信的那樣的程度問題。美國憲法及包含在美國法律架構中的自由平等原則來自西洋和美國社會，而不是從外地進口的。南北戰爭是在美國製造的，而不是由什麼殖民地主子鼓舞的。(當然那些鼓吹種族平等的人受到那些極力信仰相反觀點的人的反對。這導自美國社會的本質，正如我在《氏族、種姓與社團》一書中(Hsu 1963:192-231)所解

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

釋的，有極端的分裂傾向與新教傾向兩大特色。自由人之間的平權原則而非種姓體系的階等原則，才是美國的親屬慣行、雇主員工關係、及一般人際關係的原則。）

印度則非如此。現代平權的印度憲法並非植根於印度的過去，而是代表著重大的西洋入侵。印度憲法在印度還沒找到其社會心理文化根基，且跟印度的親屬體系及一般的人際關係不相稱。根本沒有哪個印度的問題可以與美國的問題比擬。

瞭解了這點以後，種姓同樣不是日本的問題也就很清楚了。提昇穢多的組織（如解放聯盟或解放同盟）是個現代現象，是在西洋的影響下發展出來的。這點對像「在日朝鮮人聯盟」的解放運動之類的其他運動亦然。由於種姓主義與日本人對人類關係的基本策略相稱，結果穢多仍然持續地是個碰不得的集團。這也是何以明治天皇能成功地跟德川幕府奪權並在經濟及軍事領域支持日本現代化卻未能解放穢多的原因。

197 變遷的內推力

在前面的幾章中我們注意到討論中的幾個社會在動力上的對比。我們看到中國社會最缺少動力，因爲很少非親屬的集團曾經發展出來；印度社會比較有動力，因爲非親屬的種姓集團繁茂，但他們孕育很少的變遷潛力，因爲種姓集團雖然可以用不同手段來達成這些目標，卻全有同樣目標；美國的俱樂部集團針對紛歧的目標，訴諸不同的手段，個人攀登不同的階梯。

就目前的分析的觀點來看，顯然僅就變遷的潛力而言，日本社會比印度教印度超前幾步，但比美國落後得多。非親屬的家元或準家元針對達成不同的目標，訴諸不同的手段，而且不同的家元的成員攀援不同的階梯。日本人因此比印度的種姓提供了更多工業和軍事（或科

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

技）現代化的基礎。但他們在社會的現代化方面並未提供類比的優點，因爲日本人是按照父子世系來組織的，並且被天皇這個大家父長所局限，而天皇又是大家母天照大神的後裔。

第二次世界大戰以前日本在工業和軍事上已經達成傲視世界的顯要地位，但在傳統的社會關係上卻沒有多少變遷，這是個很驚人的事實：父母與子女間、夫妻之間、師徒之間、雇主與員工間、皇室和臣民間，都沒有什麼變化；這一切都不受識字率幾達百分之百，且東京曾是（現在仍是）全世界最大的都市等事實的影響。

很久以前，故胡適博士在研究中日兩國在現代化的過程中的差異時，就注意到這個對比。他引用了日本最有同情心的詮釋者亞倫(G.C. Allen)的話：「如果在她〔日本〕的生活中若干方面的變遷是很深遠的話，傳統在其他方面的執著也同等可觀……。這些創新與古老習慣的堅實核心的對比是前所未有的鮮明」。胡博士然後自問以下的問題：「爲什麼日本在七十年驚人的現代化以後，還未能掙脫她的 198
古老習慣的堅實核心呢？」(Hu 1940:115)。

胡適的答案是日本的現代化是由統治階級引導的，他們實行中央集權統治但只有非常局限的想像力。這個階級的成員理解「西洋文明的若干膚淺的面相」，但未能認識它的「其他許多面相」。結果許多傳統的中世紀文化，受到人爲地「一層強韌的黷武的現代性之殼」保護(Hu 1940:116)。胡適對日本的未來的希望，是在日本「古老習慣的堅實核心」有天能被（來自西洋文化）的「自由的要素」打破。

我們現在明白「古老習慣的堅實核心」與軍事和工業現代性共存的驚人對比，並不在於任何一個統治集團的中央集權統制，而在於家元及類似家元集團的盛行，以及人類關係的親約原則的彌漫。家元是全包性的階等的源頭，每個階序中清楚的尊卑之線是自然秩序的一部份。我們已經討論過明治天皇領導日本達成工業與軍事的現代化，但

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

未能廢止穢多。他對前者之所以能夠成功，是因爲他有基本的日本人對人類關係策略的支持，但那種策略在穢多的例子裡則反對他。而胡適對西洋的自由的要素有天能打破「古老習慣的堅實核心」的希望，顯然不合時宜。那和二次大戰後政治上的樂觀主義或社會學的投射屬於同樣範疇，都認爲現代日本總會發展成西方式的民主，或者生活的工業化事實會迫使日本人透過類似西洋所經歷過的社會發展階段來進步。

現代日本的軍事和工業發展的心理文化基礎，並不包括像個人主義、自由企業、自由平等等成分。日本戰敗以來在美國的鼓勵下所做的朝著個人主義和自由的法律與制度的變遷，迄今在人類關係的親約的力量上並沒有什麼基本進展。這並不是說日本社會文化永遠不會變

199 遷。影響一個社會滿足其成員之社會心理和諧需要的模式，並不容易發生，也不是預知的結論。就日本而言，也許意味著像朶爾所觀察到的，日本人將能「創造出一種新的社會與一種新的政治體制，存在於舊的倚賴形式與新的微妙地結合中」(Dore 1958:393)。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

第十三章

家元與工業化

西洋學者不認識或拒絕承認人與其同胞關係的首要性，不認識或拒絕承認特殊文化傳統在塑造與維持那種關係上的力量，以及在種種社會中所造成的個人的社會心理和諧模式，他們往往用對他們自己社會的發展的同類解釋來對待日本的輝煌的經濟成就。他們的論證朝著兩個方向進行：一方面同樣的經濟成就一定植根於類似在西洋盛行的人間價值，或者即使日本人並非從同樣的人間價值開始的話，現代工業化的條件必然迫使他們用西洋的方式來看待他們自己以及對周遭的世界反應。 201

我們在前面幾章中，已經看到親屬模式、家元、和親約原則如何與宗教和社會階層化方面的日本模式相稱。宗教的家元模式和種姓主義的總結果必然是保守的。變遷相對而言是膚淺的。採取了市郊化、穢多改善組織、或外國傳教事業等形式的一些結構重組的確發生了，但人類關係的內容、個人對自己和周遭世界的感覺，則沒有改變。

我們現在已經準備好來證明，對現代日本發展的其他方面成立者，也同樣適用於其經濟奇蹟；經濟奇蹟是我們這個研究的起點。在本章中我們將檢視日本的員工，說明他對工作的策略以及他與雇主的關係和美國的員工如何不同。我們將說明這種差異之所以可能，是因爲日本的經濟奇蹟植根於家元模式而非通常與西洋工業化聯想的西洋價值觀上。 202

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本員工

日本員工與美國的員工比較起來，連在今天都處在不利的立場工作。其經濟事實很明顯。

日本的製造業半數以上的員工都受雇於員工數一到九十九的工廠（美國只有大約四分之一左右），而只有百分之二十的員工受雇於員工數一千以上的工廠（美國比起來則在兩倍以上）。在較小的工廠工作的人，不僅得安於效率較低的生產工具，還得接受比較大的工廠低的工資。大工廠與小工場的薪資差異在日本比其他工業進步國家要大得多。例如1949年英國小工場的薪資只比員工千人以上的大工廠低百分之十六到十七，可是在1958年，日本的一百名員工以下的小工場的薪資，比員工千名以上的大工廠低三分之二到一半。不過到了1967年，這種差異相當降低了（勞動省1967:18－19）。

此外，日本人的薪資還是比大部份工業先進國家低。1967年日本人每小時的工資比美國員工薪資的四分之一還少，只有英國員工的一半，而比法國員工低百分之五。即使有這些不利，日本勞工的生產指數還是不斷地比實際薪資的增加要快。例如從1965－1968年，生產力增加了百分之五十，但同期間實際薪資只漲了百分之二十七。

203 這種高生產力主要靠一般員工對雇主的忠誠，雇主也同樣回報。對雙方而言，經濟事實並非不重要，但其重要性被其他因素遮掩了。

日本員工與同儕、雇主、和工作關聯的方式，與美國的員工迥然不同。

首先，相當多日本工人是由工廠透過勞工老大招募的；工廠靠勞工老大提供勞工，而工人則靠勞工老大找工作。

用這種方式招募的工人與他們的勞工老大之間的關係是種**親分—子分**（親—子或老闆—徒衆）的關係，這個體系班內特和石野對英文

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

讀者介紹得很詳細(Bennett & Ishino 1963:40—85)。勞工老大可能招募工人來短期作業，這樣**親分—子分**的關係就是暫時的。或者他可能招募工人來做不間斷的工作，在這種情況其關係就是固定的。不管哪種情形，關係的開始由一定的典禮來標識，這種典禮到1950年代還有。勞工老大不僅得負責爲工人找工作，還得幫他們私生活上的忙，好像他們是他的孩子。

傳統上**親分—子分**還橫向擴展到兄弟紐帶、祖孫紐帶、乃至舅甥紐帶。軍事佔領當局和其他受到美國啓示的改革團體不鼓勵勞工老大的制度，甚至渲染其破壞性。他們認爲這個制度純粹是剝削式的(Bennett and Ishino 1963:121)。但其以家父長主義爲中心的主要特點，直到今天還歷久不衰；家父長主義一詞，對美國人而言，是充滿了負面涵義的。這種家父長主義仍受當代日本員工的歡迎而非憎恨(Rohlen 1971:91)。其實家父長主義在日文裡並不常用。它一定是個西洋詞彙，但它用在日本時，最適當的翻譯應當是**恩情主義**或「善待員工」。

結果雖然並非工廠裡的所有正式員工都在勞工老大體系下（有人說不超過百分之十到十五），但所有的日本工人都在美國工人前所未聞且不能忍受的家父長體制下工作。

例如許多（我認爲大部份）工人與薪水階級(salary men)住公司 204
的單身宿舍（單身的員工）或工作地點附近的公司宿舍（已婚員工）(Whitehall and Takezawa 1968:265)。他們參加種種公司舉辦的活動和社交節目，並利用公司提供的公餘設施，如運動場、運動器材、和種種體育課程。

日本的雇主並非只是付工錢給員工而沒有人情味的人，他是一種身爲長輩的親戚、朋友、與顧問。當然大機構的社長或高級職員，物理上一定遠離數以千計的員工。在不涉及勞工老大的情況，日本工人

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

仰仗家父長關係的對象是他的頂頭上司，透過上司來對公司整體保持正面的認同。他的頂頭上司是他進公司時的「保證人」。如果他未成年而被警察開了交通罰單，頂頭上司一般會陪他上交通法庭做爲父母的替身。日本公司的頂頭上司生動地報告與討論他們對手下的關懷與責任感。

在題名「現場品管讀本」之叢書的第四本《品管與人類關係》（加藤哲次郎[Tetsujiro Kato]著，1966年）一書中，有個頂頭上司們的座談會記錄，使我們不再懷疑這種關心的深度與廣度。該座談會的題目是「從頂到底的支持」，與會的八人包括新三菱重工業、川崎鋼鐵、武田製藥、松下電器、小松製造、住友橡膠等的工廠領班。

座談會主席在討論開始時，首先列出了工人士氣低落的指標，如「工作不專心」、「製造瑕疵品」、「不遵守車間規則」、「失眠與酒氣」的徵象、「爲了反對而反對新機器」、「不微笑、披頭散髮、不打招呼（女性的場合）」……等等。他然後列舉通常工人表現差勁的原因，如「健康不佳」、「沉迷賭搏與娛樂」、「家庭問題」、
205 「戀愛關係的麻煩」、「過分敏感與自卑」、「朋友、宗教、意識形態問題」等等(Kato 1966:14－15)。

與會者然後報告他們自己成功地對付手下工人低落士氣的經驗。以下僅舉幾個例子：

我的一名部下與家鄉的女性訂婚了。不久前他回去安排婚禮日期。但他回工廠後，就不與同事聊天了，還避開我們的眼神。他也製造了許多瑕疵品。（先前他的產品百分之百及格。）所以我給他做了個心理測驗……。結果確定了他的心理不太正常……。我問他是否家鄉出了什麼問題。他於是告訴我他的結婚計畫泡湯了，因爲他的未婚妻有個男朋友……。我把他（暫時）調去做簡

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

單的活，使他能輕鬆一下。此外我告訴他我自己的（類似的）經驗。他成功地克服了這個問題後，不僅上個春天與另外一位小姐結婚，還通過國家執照考試（以取得某種資格）」(Kato 1966:15)。

……我也利用公司的報紙。我在報上登了一則廣告，說：「本車間的青年徵求新娘」。我們的工人看到以後心想：「我們的領班對工作表現要求很高，可是他也關心我們得到婚姻幸福」。就這樣地我們的人開始對他們與我的關係覺得非常積極。如果領班與工人之間有這種信任，那麼一切通常都會很順。

工人知道如果他跟領班講的話，領班能瞭解他；而領班（像父母般地）照顧工人，例如替他（或她）找對象；這兩點都非常重要。這些基本上意味著工人們信任領班。（「如果我跟親父（父親）[1]說的話，他會幫忙解決的」。）這對高昂的士氣是不可或缺的」(Kato 1966:17)。

除非能使員工感到「我們的領班連我非常私人的事都關心」，否則無法把現在的青年教導成可敬的工人」(Kato 1966:18)。

討論會主席做了以下評論來結束討論：

車間領班需要從上以及從下的支持。爲了達到這點，他必須過規矩的生活。

車間領班必須介入部屬的個人生活。例如：如果工人覺得「我 206
的親父（領班）[2]瞭解我，他甚至想幫我找新娘」，這表示他眞

1. 這裡以及下文中親父（「父親」）指的是領班，他通常比他監督的人年紀大得多。
2. 我在寫下這些段落時，注意到本期《生活》(*Life*)雜誌中（1972年9月1日號，30－38頁）有篇文章，題目是「裝配線上的乏味」，討論底特律汽車廠工人對職業的不滿。作者聲稱這將是一個工廠必須鬥爭的新的工業革命。果然有些美國的汽車廠商想出他們稱之爲「職務充實」的辦法，以使工人運用他們的創造力。但其實對美國的這個問題，還看不出有什麼實際的、經濟上可行的解決方案。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 的信任領班。
>
> 因此我們的結論是如果這兩個條件滿足的話，車間就士氣高昂，而工人會發展出眞的做好工作的意願(Kato 1966:22)。

大迫昌子(Masako Osako)最近在日本汽車工廠的發現特別說明了日本工人對工作、對上司、對公司等的態度(Osako 1972)。這是個使用了可與美國最好的工廠比美的現代量產技術的工廠。它具有渥克(Charles R. Walker)和蓋斯特(Robert H. Guest)所規定的量產的六大特色的全部(Walker and Guest 1952)，即(1)機器控制的工作節奏、(2)可重覆性、(3)最少的技巧、(4)預先決定的工具與技術、(5)精細的生產分工、(6)表面的注意力。

西洋學者對經濟因素執迷不悟，通常把員工對雇主的忠誠，關聯到薪資或現代科技的性質女士(Blauner 1964; Goldthorpe et al. 1968)。對於大迫提出的問題：「你什麼時候從眼前的工作能得到滿足感？」，她所得到的大部份答案都是否定的。換言之，大部份回答者對眼前的工作很少或沒有滿足感。工人們對他們薪資的感覺也同樣是否定的。大迫問了以下問題：「按照(1)公司能付薪資的能力，以及(2)你的工作量而言，你認爲你的薪資如何？」樣本中百分之八十三的人認爲就公司能付薪資的能力而言，他們的薪資太低了；百分之九十五的人則認爲就工作量而言，他們的薪資太低了。

然而，即使對職務的滿意度與物質報酬是負面的或冷淡的，這些被調查的汽車工人對公司的看法卻是正面的。回答大迫問題的人中，只有百分之十八說「公司沒爲員工做什麼」，百分之八十四的人則認
207 爲他們的公司比其他工作場所「好」或「差不多」。最後對於「你打不打算在這家工場工作到退休？」的問題，百分之四十八的人給予肯定的回答，百分之三十四的人模稜兩可，只有百分之十八的人回答

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「不」。大迫說，在最後的這組人裡，由於幾個回答者「是長子，打算回故鄉去」，因此實際上對於現職毫無疑問地給予否定答案的人顯然更少。

爲了調解職業滿足度與物質報酬的否定態度與對公司的肯定態度，大迫提出日本工人分辨做爲生產線工人和大公司員工的職業。她之所以做出這樣的結論，尤其是鑒於回答者對他們的職業最喜歡者在於公司的聲譽、福利與娛樂活動、工廠社區中的好同事與朋友等等，最不喜歡的則在於大夜班、工作的單調、工作的沉重等等。

我認爲大迫調解那對比反應的努力，不必要地把日本工人對自己和對世界的觀點分隔化了。每個活著的個人所追求的是根據透過親屬體系傳達給他的文化導向來決定的社會心理和諧滿足度。對於西洋個人的社會心理和諧，職業滿足與薪資水平重於與工廠社區中上司、同僚、朋友的關係。結果對於前者的不滿，意味對整個工作情境的不滿(2)。但對日本人的社會心理和諧而言，人類關係是首要的，因此優先順序是相反的。結果對於職務與薪資的不滿，大大地被對更重要的雇主員工環節的滿意，以及做爲大公司一員的滿意所遮掩了。

這麼看的話，我們就能瞭解爲什麼許多日本勞工和職員不在乎每天長途通勤以維持在同一個工廠就業。

我所知道最長的通勤是住在靜岡縣的東京某公司的職員。他每天通勤單程要四小時。工廠本來在他家附近，但工廠搬走後，這個工人不願換工作，只好長途通勤。

但與我們的分析以及大迫的發現更驚人地符合的是日本勞工組織的方式。表面上日本有三個大工會，每個各有百萬以上會員。總評 208
（日本勞動組合總評議會）是最大的一個，有四百萬名以上的會員。同盟（全日本勞動總同盟）有將近二百萬名會員，中立勞連（中立勞動組合連絡會議）有一百萬名會員。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

其實只有全日本海員總工會是西方意義的工會。其他大部份工會都是嚴格地按照**個別企業爲單位**的工會。如果把日本模式搬到美國來的話，就會有通用汽車在密西根州弗林特(Flint)的第三五四號工場工會，以及另一個在印地安納州哈維(Harvey)的第二四號工場工會。這些都不叫分會。每個都是個獨立的工會，有自己解決勞資糾紛的權力。

因此在日本的情境中，工會領袖與工人間，以及雇主與雇員間，比美國的情境有更多密切的接觸。日本員工很少被革職，也比美國員工不容易被裁員。大體而言，自動化與合理化並沒有導致工業的緊縮與大量失業。日本的失業率一直比美國、英國、西德、或義大利低，連最近幾年亦然。日本雇主認爲裁員或革職在經濟發展不景氣時，是最後招數而非第一招。

這減少了無人情味的可能性，因勞資雙方都把對方看成是有人的感情與需要的個人；這種情況當然只有助長勞方對管理當局正面的態度。除了很少破壞或偷竊工場財產外，這種正面的態度導致三個顯著的後果：（甲）勞動生產力的增加大於工資的增加（我們已經討論過的事實）；（乙）較低的人員更替，大工廠尤然（這個事實也討論過）；（丙）很少罷工，也就沒有罷工的破壞效果。

日本工人對雇主用言語或書面抗爭，也會揭發雇主之短，但罷工通常用不傷和氣的協議來避免。每年五月和十一月，所有大、中型企業的員工都要舉行他們所謂的「春鬥」和「秋鬥」。這是決定夏天和
209 冬天分紅數額大小的時候。牆上會掛著標語，間或有對大小群衆的演說，有人分發傳單用強烈言詞譴責雇主。即使眞有罷工發生，歷時也很短暫。一個工場或組織的員工常舉行象徵性的罷工，例如在午餐時間或下班以後。在有些例子裡，「罷工者」唱國際勞工的歌。而象徵著工人對雇主和工作場所的正面態度，常有工人從家裡帶來一瓶插

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

花，擺在車間門口或又油又臭的引擎旁。

白領階級的員工

日本的「薪水人」（或白領階級員工）與公司的認同甚至超過藍領工人。他有更多理由如此。

他是在高中或大學畢業不久就被招考進公司的〔在大學畢業生的場合，其實剛升大四公司就來招募人才〕。這就開始了終身雇用的事業。一家銀行正式地這麼說：「當一個人被銀行接受爲一員時，他們所選的並非他的技術；他也不是被選來做一樁事先決定的任務。他之所以入選是因爲被認爲具有學習的潛力，能被訓練來對付在銀行服務的事業中越來越困難的工作。通常都想定他會在銀行服務很長時間……」(Rohlen 1971:45)。

員工的就業從歷時六星期到三個月的嚴格的就職訓練開始，他透過典禮、公司報紙、附加福利、福利設施、與公司支持或指導的活動等等，漸漸地整合進雇主與同事的共同體內。就職訓練的主題往往以精神爲主，常包括參禪打坐、團體生活、和二十五英哩耐久跋涉等。

在這段訓練期以後，新員工就在他的新就業地點安頓下來，在那兒他的工作生活與娛樂生活大大地重疊，而他對公司的奉獻完全受到公司的回報。他如果單身的話，通常住在公司的單身宿舍裡。但即使結了婚，還很可能帶著家人住公司所有的公寓。

只要住單身宿舍的人想要，公司就雇老師來教英語會話、插花、柔道、或其他藝術。公司也爲員工提供籃球、棒球、田徑、網球、劍道等體育設施。 210

他如果找太太的話，就常常會受到一位或多位上司的協助。在員工的婚禮上，他工作單位的部長往往被邀請來當貴賓。無論他是否眞的撮合了那對新人，都往往在典禮中擔任仲人（媒人）。婚禮後，那

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

員工就跟新娘到公司擁有的渡假設施渡個不貴的蜜月。

美國人常有辦公廳的聖誕派對，日本人的辦公廳的社交活動則更深入。他們有同辦公室的一日野餐會或週末郊遊。銀行、政府機關、醫院等機關同一部門的員工，有時會三、四十人一起搭火車或包遊覽車到名勝或溫泉地的旅館渡過週末。我們在第一章中已經討論過了，在這種出遊時，日本人和同辦公室的上司、部屬一起去，而把太太留在家裡。

兩個結論可以從這些事實導出。一方面，日本員工與家人的生活和與同事的生活相當隔離。他的太太和他的工作關聯的活動沒有多少關係或根本沒有關係（Vogel 1967:102－03）。另方面，日本的工廠工人和公司職員與工作單位的同事、上司、部屬都維持了遠超過工作需要的紐帶。參加或維持工作關聯的社會紐帶是自願性的而非強迫性的。但不參與咸認爲是不正常的，並被當做不滿的徵象。

在這兩方面，日本工人都與美國工人大不相同。美國人的私事和娛樂活動都是自己的事。它們都與就業無關。但美國太太則攸關與丈夫的事業有關的旅行和娛樂。

大部份日本公司都用每天或定期的典禮來加強員工對公司的認同。例如在每天開始工作以前，松下公司每個工廠的工人與職員都聚集起來唱以下的歌：

211 爲建設新日本
我們要心力一致，
全力拉生產，
送產品到世界，
不停地、繼續地，
有如水自泉湧。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

增長吧！工業，增長吧！增長吧！增長吧！

和與誠！

松下電器！

這種歌並非一個叫松下的公司所獨有。我們可以比較一下在北日本的一家中型銀行全體員工所唱的歌，民族誌工作者管這家銀行叫上田銀：

老鷹衝雲霄，

朝日正破曉。

我們的團結

在這裡開花。

上田銀上田銀

我們越來越以她的名字爲傲。

我們打從心裡光榮地笑，

因爲我們負著明天

獨立日本的責任。

我們的村鎮繁榮

在理想主義高高的旗幟下。

上田銀上田銀

我們的希望被她的名字鼓舞。

邁向新的一天

充滿無限活力，

我們一步步地前進。

噢！生產人的幸福。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

上田銀上田銀

她的名字大放光芒。(3)

(Rohlen 1971:73)

3. 這些歌由男女員工全體一起唱。然而日本社會與文化當然是男性中心的。幾乎所有的重要職位都由男性擔當。結果這裡所描述的所有對公司的感情過度表現和熱情，主要牽涉的是男性員工。早在1920年代就有些工廠女工對她們的生活條件表示不滿，以下這首「女工之歌」就是證明：

女工之歌

宿舍裡的生活比小鳥在籠中的
生活與監獄生活還難堪。
工廠是地獄；領班是魔鬼；
機器是火輪。

我多麼希望自己長翅膀
能飛出這裡到彼岸去。
宿舍的前輩多麼傲慢，
但她們也曾是同樣的女工。
在工廠工作就像坐牢；

唯一的差別是我們沒有鎖鏈。
我是個女工，是隻飛不動的鳥。
我雖有翅膀可是飛不得。
我雖有遼闊的天空可是飛不得。
（因爲）我在籠中即使我看得到天空。
我是隻小鳥可是翅膀斷了。
由於我的父母不成功，
不，他們沒有不成功，可是我多麼無能，
我被一隻沒有尾巴的狐狸騙了，
而被帶來這個地方。

與其在這可怕的工廠工作，
我寧可逃到滿洲【中國東北】邊界的天涯。
我寧可在異域受苦。
（即使在滿洲的工作也一定跟這裡同樣可怕。）

請聽聽我吧——ＸＸ桑（人名）。
因爲我希望順從父母，
我在這裡吃這種苦，離家幾百哩。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

這種員工的忠誠不僅是公司當局一廂情願的想法。日本員工以一定會幫助公司達成目標的行動回報。例如大部份的日本工人，尤其是白領從業員，往往會加班而不要求補償。「和尚撞鐘徵候」通常不 212
在。大部份員工，尤其是新人，往往工作較正規辦公時間來得長，以便在離開辦公室或車間以前完成他們認爲應該完成的份。一個辦公室

我把口袋裡裝滿了石頭，
準備把自己淹死。
——可是我死了，就會丟公司的臉。
——可是我回家，就會丟父母的臉。
當我想到自己的處境，只有苦淚滂滂下。

這眞是女工的可怕世界。
她們的父母是什麼樣的人呢？
如果知道她們的命運是女工
還把她們帶來這個世界。

我好像含著幸福的眼淚，
給父母獻上一杯清酒。
當我想像他們說
「女兒什麼時候回家（快了）呢？」
我的心就被悲憤的眼淚所淹沒。

我但願當工廠辦公廳的牆壁
這樣才能讀家裡的來信。

我們三餐只吃青菜
　布怎麼織得好呢？

（細井輯 1922）

值得注意的是，寫歌的人沒有反抗剝削，而只哀嘆自己的命運。其實即使這麼悲慘，她還是顧慮公司的名譽與父母的顏面。

隨著經濟的繁榮與美國的影響，尤其是在第二次世界大戰以後，更多婦女進入工商業的世界（Rō Dō Shō 1967:78－84），女工的命運有所改善，也有更多婦女被採納擔任白領階級。但女性員工的地位在薪資和階等方面仍比男性員工低。例如1966年，在非農林業的行業中，按天記酬的女臨時工仍然比固定雇用的正式女員工多，但男性就是正好相反的景象（Rō Dō Shō 1967:85）。另一個例子是同辦公室的女職員通常替男同事倒茶，但反之不然。近年來偶爾可聽到微弱的女性的反抗，一個我早在1965年就知道的這種女性反抗的努力說：「不再替男同事倒茶」。但這些女性的不平之聲對男性的支配還沒有嚴肅的進展。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

裡大部份人一星期有三、四個晚上工作到九、十點的情況並非不尋常。

白領從業員的離職率甚至比藍領工人還低。年資制度不僅保證了薪水人在公司有個永久位置，還保證了自動升遷。一位日本的外交官作家把日本的薪水人的立場比做搭乘電梯的人。他只要站穩不動，就會自動地達到頂上(Kawasaki 1969:97－98)。結果在日本從一個公司到另一個公司的流動性比美國少得多。日本公司無論多麼想要人才，也無論競爭有多激烈，都彼此不挖角。對於日本的員工而言，離開一家公司去參加另一家公司，比搭乘電梯在半空中玩弄開關還危險。一個從一家公司換到另一家的人，往往會成了大家排斥的對象。他很難找到新的地方去；即使找到了，也往往得不到以前所受的信任。一位人類學家很正確地觀察到，除了退休或女職員因結婚辭職外，中止一個職務帶有深刻的失敗感。那是「件旣羞窘又不愉快的事，類似離婚的氣氛」(Rohlen 1971:143)。

我明白這些觀察雖然符合艾貝格倫(Abegglen 1958)的觀察，但與其他學者的觀察不太一樣。例如瑪施和万成(Marsh and Mannari 1970:795－812)從兩個立場來批評艾貝格倫。第一、艾貝格倫當做日本工廠社會組織中心特色的終身雇用的模式，比較是有一千名以上員工的工廠的特色。然而這些工廠只雇用了日本製造業勞動力的五分之一。第二、即使那些表現出終身忠誠行爲的員工，他們之所以留在同一機構，「常常並非出於終身許諾的價値觀，而是出於其他種種的理由」(Marsh and Mannari 1970:810－11)。

213 我想這兩個批評都不會讓我們扭曲日本員工比美國員工更不會離開服務機構的實情，這項事實連瑪施和眞成都不否認(Marsh and Mannari 1970:811)。這點也被其他許多觀察者所確定，例如懷特浩爾和武澤(Whitehall and Takezawa 1968:151－53)。鑒於我們對家元模

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

式在日本人生活中重要性的廣泛分析，我們沒有理由假設日本大公司員工較顯著的終身效忠的行爲是反常現象。反之，我們必須認爲日本的大公司比小公司更能提供讓在日本人的生活方式中佔中心位置的行爲模式得以實現的條件。此外，隨著日本的工業過程繼續前進，難道我們有很好的理由相信大公司所佔的比率不會增加嗎？另方面，按照不合傳統價值觀的理由來爲傳統行爲找說辭或表面的藉口是個在別處也常見的現象。例如美國的白人常以害怕房價貶值爲藉口而反對黑人做爲鄰居〔反對黑人在自己的街坊買房子〕。但只有文化上最幼稚的人才會看不出來那種理由不過是掩飾種族歧視的眞正理由——即白人比黑人優越的傳統美國價值觀——的藉口。

還有其他幾項特點強化了對就業處所的認同。其中之一就是每家公司以及尤其是該公司的各部或各課的白領從業員，有時是同大學的產品。例如大阪的東京銀行的大部份幹部都是名門的東京大學和少數其他幾家國立大學的畢業生。我認識的一位高級職員覺得自己有點格格不入，因爲他出身教會辦的上智大學。他的父親是該銀行的副總裁與董事也於事無補。我還有位朋友剛從大阪外國語大學畢業，在大阪的一家大商社開始了工作的生涯。當我們第一次討論出身學校的題目時，他雖然剛進這家員工千人以上的大公司不到兩個月，可是可以告訴我以下相當詳細的清單：

1. 該公司的總裁從大阪大學畢業； 214
2. 該公司的副總裁從京都大學畢業；
3. 大部份的白領員工從慶應大學畢業；
4. 次多的白領員工從早稻田大學畢業；
5. 大約有五、六人從神戶大學和關西學院大學畢業；
6. 少數幾人從東京大學畢業，其中三人是部長；
7. 有幾人從大阪市立大學畢業，其中一人是公司的董事；

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

8. 有幾人從湘南大學畢業。（我的報導人加了這樣的評語：「那所大學不好，但學生家長『好』由於他們有錢。此外有位公司的前任總裁曾在湘南大學擔任教授」），沒有一個職員從同志社大學（一所教會大學）畢業。*

我的報導人驕傲地跟我提到公司有兩位部長是他的校友，即大阪外國語大學畢業生，雖然大阪外大的畢業生人數在該公司最少。

不過在我離開日本一年以後，這位報導人寫信給我，告訴我他非常驚恐與不快。他的商社決定與另一家商社合併而成爲眞正的巨型公司，結果他的母校的少數幾位畢業生，現在就像「汪洋中的幾粒小砂」。他積極地考慮到辭職與否的問題，這種情緒都反映在以後兩年他給我的每一封信裡。他最後終於決定留下來，我猜因爲變更工作牽涉到很多社會適應，這比保留他已經有點年資的職位似乎更無吸引力。

這種非常縱式的組織與極重視年資的體系，加上了封閉的出身紐帶以後，似乎對人才的選擇與利用很不利。但有兩個因素助長了日本的工商業。

一方面，正如我們已經指出的，日本的員工對他的上司及公司不斷地效忠，這使他們比西方的員工工作更努力，以及每天工作時間更長。

另方面則爲日本獨有的**稟議**〔書面請示〕制度的作用。**稟議**制度代表了日本人在管理的決策過程上的集團本質。它包含了五個步驟：

甲、由中層管理人員撰寫計畫書；

乙、水平地謹愼地檢討該計畫書；

丙、垂直地謹愼地檢討該計畫書；

---

* 譯案：這裡特地提到京都的同志社大學是因爲該校是大阪所在的日本關西地區最有名的私立大學

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

丁、正式在包括計畫書在內的稟議書上蓋章；

戊、關於權威所在和計畫書責任，推敲最後的曖昧處（Glazer 1969:88－90）。

日本人就這樣地減少了只靠年資而升任上層經理的人做出不當決定的機會。腦筋由忠誠的年輕人才動。他們知道他們不會因爲錯誤的個人決定而損及個人的事業，而且知道他們也終於會在年資序列的體制下爬昇上去，因此很有保障。最高層的經理人員也受到保障不至損及個人的事業，這點部份說明了何以日本的企業由六十歲乃至七十歲以上的人來「經營」。

有位薪水人讓我在東京的一間辦公室裡領教了我在西方世界從未經驗過的對上司的忠誠。由於他是位中下級幹部，他的辦公室很小而且沒有什麼傢俱，我就在他的辦公室裡對他做訪談。訪談的過程中我們從來沒談到他的辦公室的大小和性質。當訪談接近尾聲我準備起身告辭時，他說：「我帶你去看看我課長的辦公室」。他帶我到一間有他的房間三倍大的辦公室，裝潢精美，他指指一張擺了許多小擺設的大辦公桌後空著的座位，很驕傲地說：「這是我課長的座位」。

上司與部屬之間的固定紐帶的模式，甚至在公司與公司間以及公
司與政府間存在。財閥三菱公司就是很好的例示。在1963年這家大公
司旗下在全日本有二十一家製造公司與一百零三間工廠、工場、與礦
場。進口的鐵砂在東京的該公司的一家鐵工場加工。製成的鋼材在川 216
崎的工廠建造了一座巨塔，在四日市蓋了石化工廠。後者用三菱進口
的石油製造合成纖維，這些化纖又在名古屋織成布，然後由三菱的貿
易公司用自己的船外銷，而船又是由三菱在長崎、橫濱、川崎、東
京、或廣島的造船場打造。

另外兩家巨人，住友與三井，也用大同小異的方式做生意。住友是日本最大的化學藥品製造者。她有二十萬名員工。三井佔了日本一

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

九六三年總進口量的將近百分之十，與出口量的百分之八。她從橋樑到釦子、從汽車到罐頭，什麼都買賣。

各個財閥彼此競爭。鑒於每個財閥都在同樣的或類似的行業有那麼多家公司，有些學者警告財閥之間有過度競爭。有位學者，東京大學的林周二(Shuji Hayashi)，甚至把這種競爭比擬成第二次世界大戰中日本海軍與陸軍的競爭。例如日本政府的這兩支軍隊各自發展出其空軍，彼此不協調也不交換科技。「海軍獨立發展出舉世聞名的零式戰鬥機，而陸軍獨立發展出隼式戰鬥機」(Hayashi 1965)。

美國人往往會把日本的閥看成壟斷與操縱物價，而認爲應該施以反托辣斯法。事實上麥阿瑟將軍麾下的佔領軍當局就曾下令解散財閥。但美國在日本的權威一解除，一個個的財閥就又復活了。在日本的脈絡中，不但美國人對獨占的恐懼沒有必要，而且財閥是無可避免。因爲財閥也是家元式做生意法的一種表現。諸財閥不僅在某些例子中彼此合作（如在新的石化工業），還跟日本政府合作。財閥們心甘情願地把政府的計畫付諸實現。這種政府與財閥間的合作並不是靠法律的力量來實現的，而是靠聯繫政府、中央銀行、與財閥的緊密的、微妙的類似家元的關係。

217 因此，在日本的驚人的經濟發展的核心，是縱的排列的諸個人（師徒或老闆與工人等等）之間既相互且近乎永恆的紐帶，這種紐帶類似在家元中所見。是日本個人付諸最多感情的紐帶，也是他的社會心理和諧的中心成分。因跟公司辭職很罕見，如果發生的話，是「件既羞窘又不愉快的事，類似離婚的氣氛」。

透過這種紐帶形成的集團彼此競爭（部與部間、工廠與工廠間、財閥與財閥間……等等），但每個集團內部沒有競爭。這麼一來，就製造出並培養了對上司、工作地點、更高權威等的效忠，同時個人安全的危險就減至最低與消除了。這些建制或集團以及它們的分支、部

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

門、或子公司（子會社）不叫家元。但它們全具有家元的基本特點。因爲每個工廠、部門、或公司的單位很像一個家元，聯結起來成爲一個更大的家元。一個財閥的諸不同的成分公司也以同樣方式與財閥關聯，而不同的財閥也以同樣方式與政府關聯。日本人的事業的世界與私人的世界並非嚴格地隔離開來的，在這樣的世界裡，他們習於彼此以階等的方式關聯，結果他們比美國人和其他西洋人有更大的自由來與同儕或不平等的人一起工作與合作，而不必顧慮被人指控爲「權威主義」或「專制」，或「諂媚」或「屈膝」。

有些西洋學者說日本經濟之所以這麼成功，是因爲日本政府在獎勵與輔助工商業上扮演了非常大的角色。其實這種政府的幫助在美國會被深深地痛恨而視爲「干預」。如果能按照他們自己的條件來得到的話，美國人無論做爲公司職員或個人並不迴避從政府的獨占領域獲取果實。他們會用榨取自然資源的同樣方式來壓榨政府。但在榨取時他們不願顯得屈從政府。但另方面，在印度與其他許多國家中，政府強大的計畫、規制、支持等，並未導致那些國家的經濟脫離病態。有句老話說你可以領一匹馬到水源，但你沒法子強迫牠喝水。

日本經濟成功的秘密在於人的因素，而不在個別的日本人怎麼樣；在於日本人如何透過他們與別人關聯及共事的特殊方式來達到社 218
會心理和諧的滿意程度。

中日對比觀

在第一章中，我們討論了貝拉根據不同價値觀的基礎，解釋與中國相形之下日本何以在經濟（及軍事）上迅速崛起，並說明了他的解釋如何不符事實。中國和日並沒有基本上不同的價値觀。造成其差異的反而似乎是相同的價値觀藉以做自我表達的社會集團的不同本質。也許貝拉並非完全沒有意識到這項事實，因爲他做了這樣的觀察：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

「如果要對現代化的方向有影響的話，儒家倫理固有的理性主義，似乎需要與政治價值佔首要地位的價值觀體系聯結起來」(Bellah 1957: 192)。

但看出這樣的環節和 例示這樣的環節如何變成事實，是兩件不同的事。貝拉未能體會除非政治價值得在人的集團的肥沃土壤之中，否則政治價值也是無力的。我們在前面幾章中所做的，就是詳述個人所需社會心理和諧的動力、制度安排、及文化導向聯合起來使得那個環節在日本可能但在中國則否。

我們的起點是親屬，是所有人生都在其中開始的基本社會結構與內容。日本的親屬體系和中國的一樣是父子優位的；但與中國不同的地方在於單嗣繼承，以及嗣子與其他兄弟間明顯的階等關係和覊絆性關係，使其結構更具彈性而關係受到相當更動。必須離開出身集團的日本人，必須到別處尋找對社會心理和諧的滿足。他們這麼做並不完全脫離親屬。他們不過是受到一個更具彈性的親屬結構的驅策，並強烈地受到其親屬內的特殊組成的制約。這也是爲什麼他們效忠於同族，以及尤其是家元之類的次級集團，並受其覊絆；家元基於親約的原則，它旣可見於宗教又可見於各行業，可見於政府又可見於軍隊，
219 可見於智識的追求又可見於藝術的活動。日本的親屬內容與中國的對比之下，使日本人可以將其類似親屬的家元做幾乎無窮盡的擴展。

當日本的個人脫離了家元的結構限制以後，例如當他在美國生長時，家元的內容還是繼續運作。考狄爾和德沃斯所說得對日裔美人在美國工商界成就就在於此：

> 一個明喻可用來指出日裔美人和中產階級的白人在成就取向上的異同；這兩個團體中的個人的終極目的或目標往往非常類似。可是日裔美人是沿著直直的一條路旁圍滿盯著他們每一步看

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的群眾的窄街朝著這些目標前進；而中產階級的〔白〕人則沿著比較有斡旋餘地的更寬廣的街道朝著同樣的目標前進，路邊圍觀的群眾比較少，而且雖圍觀著，但並不盯著他們的每一個動作。用心理分析的術語來說的話，這意味著日裔美人有個非常敏感而且易受來自外在世界刺激的自我結構(ego structure)，以及具有極端倚賴外界讚否的超我結構(superego structure)。這點對中產階級的美國〔白〕人而言也往往如此，但絕不至於到這種地步。例如兩個集團的個人都有興趣獲得數額足以轉換成社會階級聲望的錢財；然而日裔美人在匯集錢財時的每一步都被人仔細地觀察，而他聚財的方式，以及最後如何用錢財來造福社區，都和財富上的成就本身同等重要。美國的中產階級就比較不是如此了，個人可以用多得不得了的方式賺錢，只要不是直截了當地不誠實，這些賺錢的方式都因結果——財富上的成功——而被認可（Caudill and De Vos 1956:1117；作者加的強調）。

成就動機的概念植根於美國人的個人中心的生活方式。按照美國白人的標準來衡量少數民族在美國的表現如何也許很有用，但這點並沒有眞正社會際的效力。根據考狄爾和德沃斯，在這裡更重要的是日裔美人看自己的方式以及如何與他人關聯的方式。他們沿著「一條路旁圍滿盯著他們每一步看的群衆的窄街」朝著他們的目標前進，他們「有個非常敏感而且易受來自外在世界刺激的自我結構」，而成功的 220
日裔美人「最後如何用」他們聚積的錢財「來造福社區，都和財富上的成就本身同等重要」。這些全都是家元內容固有的表達，雖然日裔美人的社會氣氛並非按照家元模型來組織的（例如家元的輩份和個人歸屬的嚴格性），也不叫做「家元」。但就是在日裔美國人之間，我們看到一世、二世、三世（分別是第一代、第二代、第三代日裔美國

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人）這種明白的區別，就好像我們在日本公司裡看到先輩和後輩（分別是員工中先進公司者與後進公司者）的那種明白的區別。

古老的家元的內容給予日本人目標取向以及服從權威的模式，這極爲適合美國公司的需要。如果目前的趨勢持續下去的話，我預期許多美國雇主會喜歡日本員工多於美國員工。其實夏威夷的許多美國雇主已經如此了。

中國儒家和印度佛教並未造成日本式的對權威的盲從，也未造成將家與國聯結起來的宗教式獻身。日本從中國接受了儒學與佛教，但透過日本的親屬結構來利用它們，並把它們按照日本的家元內容來轉化。是日本人把中國指學者的士一詞的意義改成侍〔武士〕，結果把日本社會的四個階級轉變成侍、農、工、商。（在中國是學士而非武士領銜社會秩序。）也是日本人把對菩薩（或主人）的奉獻，置於對父母的奉獻之上。也是日本人把祖靈與菩薩融合，並崇拜天皇家做爲共同祖先。

因此，我們雖不至不同意貝拉所說的「中國社會有很大部份可視爲親屬紐帶的象徵延伸與概化」(Bellah 1957:189)，但我們必須注意這並不是中國人和日本人的基本區別所在。我們的分析顯示，大部份的日本社會也能視爲「親屬紐帶的象徵延伸與概化」。中日之間最重
221 要的區別在於中國社會是父子優位的親屬體系的象徵延伸，日本社會則是被單嗣繼承與強化的階等搞複雜了的類似的親屬體系的象徵延伸。後者驅使大部份日本男人進入比中國人更廣闊的關係圈，但這些更廣闊的關係正如我們在家元體系中清楚地看到的，在結構上，以及尤其在內容上，都類似親屬。

日本人在這些更廣闊的以家元制度爲象徵的人所歸屬的圈子中，並沒有比中國人更發展出更多帕森思所說的普同主義(universalism)。反之，「特殊論(particularism)仍然未受挑戰。日本的國家主義始終

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

是怪異的特殊論的，因爲它以天皇家爲焦點……它是**本家**而所有日本家庭都是其**分家**」(Bellah 1957:181)，而日本的**家元**制度始終是怪異的特殊論的，因爲它以創始人或祖師爲焦點，因他對每個體系的全體成員而言，是所有智慧與紀律的源頭。但中國的親屬體系並未提供氏族（其大小總是有限的，因爲它是嚴格地建立在出生與婚姻的原則上）以外的延伸；日本的親屬體系則爲男人提供了跨越親屬世系的大得多的歸屬集團，每個集團主要建立在親約的原則上，並受父子優位的親屬內容的屬性支撐，但受到源於單嗣繼承以及**本家**與**分家**間顯著的階等性及羈絆性的關係之修正或強化。

日本人既然從初級的親屬紐帶放鬆開來，他們就比中國人更容易被較大的（經濟、政治、宗教、軍事）事業所吸收，這些事業的目標並非那些狹義的親屬紐帶。此外，日本人也比中國人更容易被現代企業所吸收。他們遠在和西洋密切接觸以前，就已經自己建立了一個李維說的：「緊密的控制了絕大多數……個人」的體系(Levy 1953:195)。按照我們截至目前的分析來看的話，列維的措辭，「緊密的控制」，並不妥當。眞正發生的是透過**家元**，絕大多數日本人發現自己在自覺感情上與相對而言較大的舞臺聯結起來，而且那些環節使他們自己比傳統中國的人間環節，更容易適應於現代工業化與國家主義的要求。

與基於親屬原則的中國的**族**相比，基於親約原則的**家元**在現代化 222
的過程中，具有兩個突出的優點。第一、其自願性的屬性使得只要必要就能引進新血。這項事實有兩個後果。一方面一旦脫離了農業的約束以後，其建制(establishment)的大小就能無限擴張。因而許多日本的**家元**規模龐大，是中國的類似集團所無以倫比。中國人較廣泛的歸屬既然以親屬原則爲中心基礎，它就在該原則所限定的狹窄範圍內，總是嚴格地受到生死等生物學事實的左右。

另方面，選擇無關係的個人包容進來，比較容易符合以才取士的

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

準繩，這助長了達成動機的目標取向，達到主要基於親屬原則的集團——如中國人的——所無法頡頏的地步。中國人並非沒有達成動機，但由於親屬原則太強，結果顯貴父親的兒孫，由於從出生起財富與地位就受到保障而通常變壞。乃至顯赫的中國人家的名聲與其財富或事業的完整，從無法維持過兩、三代（Hsu 1949:256－78）。日本的富貴父親的兒子，一直都不致於受到中國式的不良教育的影響。強調表現造成的模式，不能不影響到有幸能當嗣子的兒子。日本大部份的家元和商業機構的漫長歷史，與中國的非親屬集團乃至親屬集團形成強烈的對比。

日本在現代化過程中的另一個優點是，家元就像它在農村的對等者〔譯案：指同族〕，是個包含許多分支法人的法人，個人在其中享有永恆的成員資格，並對它永遠效忠。這是提供他社會心理和諧基本來源的場地。

主家元對分支家元要求極端服從，但前者並不干預後者的內部事務。尤其前者不能換掉後者或後者的任何徒弟。由於表現是一個人在
223 階等中的主要準繩，而且由於各分支法人具有自立性，因此上位者一時的念頭與個人的偏好，比較沒有機會影響整體的組織規律。階等中低層的個人不能越升上位者，但他自己的等級也不能任意被降低或開除，他對責任的履行也不能因「大老闆」的命令而做重大改變。

家元對日本人的社會心理和諧的重要性，以及家元的內容對日本政府的延伸，在我看來防止了貪污在日本政府的猖獗，與一九四九年以前的中國政府形成了強烈對比。由於親屬紐帶與地緣紐帶是中國的個人自覺感情的對象，是提供他們社會心理和諧的基本來源，官僚式的考慮一般位於他們的社會心理和諧的需要之外。中國人常說一個剛被任命官位的人上臺啦，一個剛辭職或被開革的官僚下臺啦。中國人眞的認爲政府工作只是表演角色。結果中國人在官僚體系中旣無固定

www.古籍之家.com　手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的位置，對其官僚組織或目標也不做任何永恆的奉獻。任何中國人都可因爲自己的行動，或上司、或上司的上司的任意行動而上上下下。衆所週知競爭性的賄賂（不像日本的家元的固定應繳款）是在中國官界維持職務或升遷所不可或缺的手段。

這些因素造成了日本與西洋接觸後驚人的迅速進步，而缺少這些因素造成了中國在西洋支配的整個世紀中的停滯與混亂。日本的優點植根於家與同族，故它們的延伸使我們能名符其實地至少比喻地把整個日本民族視爲一個巨大的家元。

然而日本人經過與西洋大不相同的社會心理途徑來達成現代化與工業化。日本的非嗣子並不像西洋的非嗣子受到鼓勵去尋求——或強烈地傾向於——憑著他們自己條件尋求聲望和幸福。他們的親屬體系鼓勵他們尋求互賴而非獨立。因此日本人順著他們的基於親約原則的家元體系而非個人主義與自由前進。他們發展了具有非傳統目標的更 224
新、更大的集團，而不覺得需要對傳統的人類關係模式做重大改變。那個模式是基於父子關係的屬性，而被單嗣繼承以及嗣子與其兄弟間階等性的關係所修正。家元體系的結構，尤其是內容，提供了現代日本企業最重要的組織性忠誠和組織性力量的資源。普遍的親分—子分或類似親分—子分的關係不過是這項事實最正式的表現。

在親分—子分的關係中，我們看到強調對建制或利益團體（閥）的縱向歸屬以及長幼之序（延續性），但忽略實際的親屬（間斷性和自願性）；如看到出身若干學校的壓倒的重要性（排他性），但在才能的基礎上相對地無視個人的差異（包容性）；以及最後那最明顯的上位下屬模式的強化（權威性）。

對中國人而言，從傳統到現代的轉化比較困難。李維指出在這個對比中的一個關鍵要素，他說：

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

> 新力量在日本就和在中國一樣，暗中破壞了許多舊的模式，但它們並未像在中國那樣，同時破壞了對個人控制的唯一或主要源泉(Levy 1953:194)。

我們又得反對列維所用的「控制」一詞。中國的傳統社會組織所缺少的是未能提供強大的個人能在其中找到社會心理和諧泉源的非親屬與非地緣的次級集團。[4]結果當在西洋的衝擊下新的目標（民族主義和工業化按照西方路線的發展）興起時，中國傳統的人類架構對新的組織要求沒有反應。反之，大部份的中國人一旦離開他們的親屬或地緣錨定時，就變得踉踉蹌蹌的，無法在更大的舞臺上團結起力量來。他們保留了基本的親屬屬性，有些屬性應可像在日本那樣，有利
225 地用在新情境。但他們沒有傳統的結構來把它們駕馭到新的目標上。

也許一個有用的比喻有助於我們瞭解這點。勇敢在許多社會是項可敬的美德。勇敢也是贏得戰爭的必要屬性。然而不當與無效的知識不說，糟糕的領導與無效率的組織，可使這項美德徒勞無功。決定因素不在勇敢的屬性存在或不存在，而在這個美德能藉以實現的組織管道。[5]借用這個比喻的話，中國人或許很勇敢，但他們沒有能利用這個勇敢屬性的結構。日本人則正如我們所討論的，既有屬性又有能使它實現的結構。

社會組織、文化理想與個人：相互提昇的動力

我們貫通此書的基本假設是這樣的，如果由於親屬體系的本質加上塑造他的理想生活方向的文化取向，個人無法在基本親屬集團中滿

---

4. 許多研究中國的學者注意到的省籍與職業的「行會」並不是這個陳述的例外（見 Hsu 1968）。
5. 自然資源也完全一樣，除非有必需的技巧、工具、資本、及人的組織，地球上許多地方豐富資源的存在，並不保證它們能被有效利用。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

足他的社會心理和諧的話，他必須爲了這個目的參加或形成其他集團。他在這麼做的時候，所尋找集團的模式，以及他在該集團中的行動模式，都深受他的初始親屬集團加諸給他的內容種類的支配。圖13是對日本的情境中聯結文化取向、個人的社會心理和諧需要、和社會集團的交互關係之動力的素描。(6)

日本人跟中國人有同樣的起點：互賴。在父母與嗣子（通常是長子）間，有完全共同一致的利害和自動共享的榮譽與責任。然而他的人際關係雖然也能像中國的例子那樣用情境決定論來描述（潘乃德[Ruth Benedict]說這個模式是能突然翻臉而不羞窘的能力），但其實是對個人在人際關係網路中位置的要求比對個人偏好更敏感。他的文化理想是對主人和天皇效忠，當有需要時，比人的和諧和其他一切都更重要。

由於親屬集團是中國的個人的社會心理和諧的基本泉源，他可以 228
忽略外在世界。因此孔子和中國文學中描述的人的和諧是互不相擾的，除了親屬領域內部以外，並不在和諧的名義下積極地維持或改變任何事情。他只有在自己的親屬集團受到另一個親屬集團的威脅或侵犯時，才會擾亂人間和諧的理想。例如如果他的父親被人謀殺，他必須不計一切來復仇。或者如果他的母親想要什麼很難獲得的東西，他有理由使盡一切手段來取得。親屬集團是他不可變更的世界的開始與結束。

日本人無法倚賴他的基本親屬集團來滿足社會心理和諧要求。反之，他得離開親屬集團而到我們稱之爲家元（圖13E）的雖更大但仍類似親屬的集團去取得。由於家元的境界並不受親屬限制，它比中國的

6. 這個分析是根據的是《氏族、種姓與社團》一書中的分析（Hsu 1963:162－91及204－24），該書把中國、印度、和美國的情況做比較，並彼此對比。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

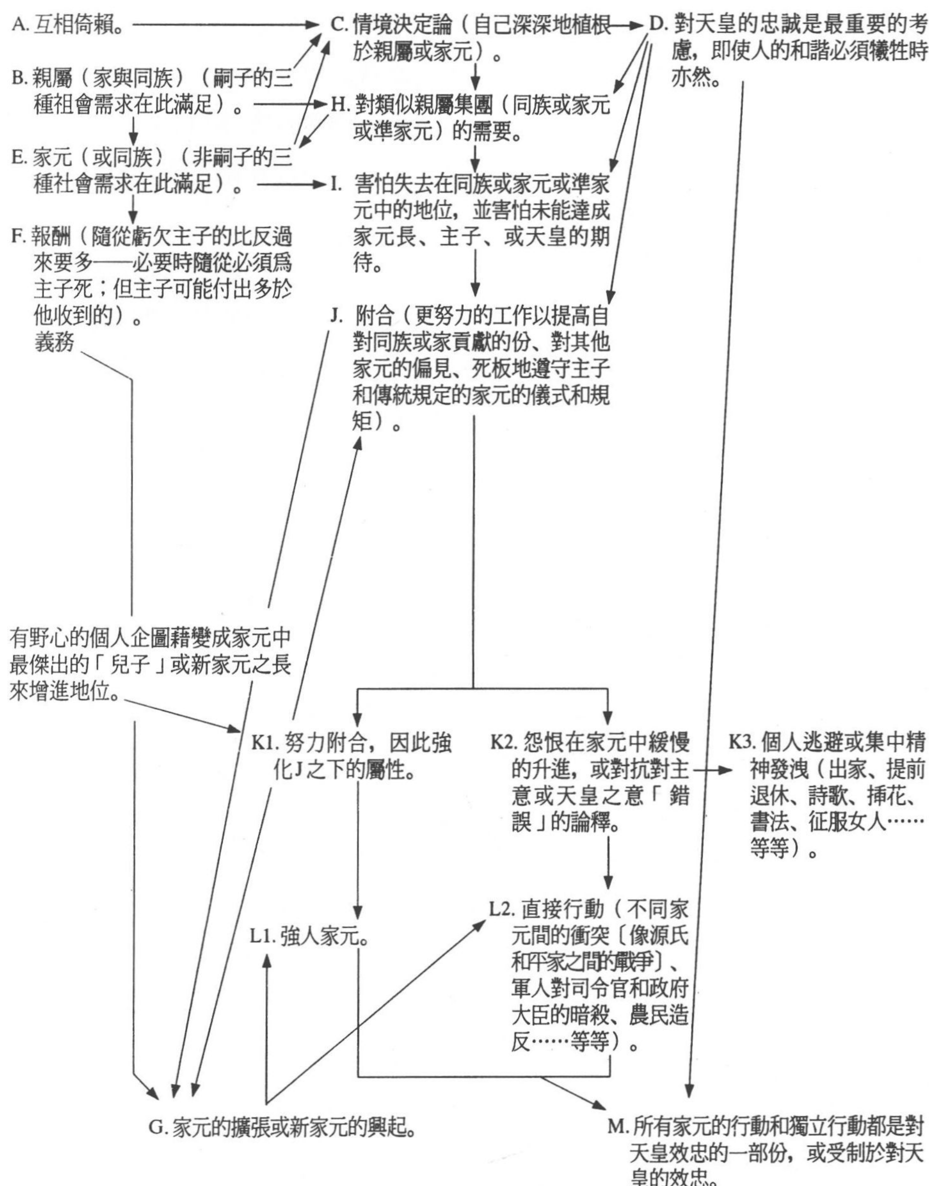


圖 13 日本取向

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

族更具彈性，並有更大的空間做大幅擴展。在其最大的延伸中，天皇家好比包含全日本的巨型家元的本家。(7)這點給予近代日本而非中國在西洋的壓力下孳生愛國主義和民族主義的基礎。在日本的人間情境中，發展的資源很容易就能爲種種目標動員起來：政治的、藝術的、軍事的、或工業的目標。

報酬—義務比（圖13F）是不平等的，但與印度敎徒的情況不同，位於階等下層的個人虧欠上層主子的義務比反過來要多（他們必須願意爲主子死，但主子不必爲他們死）。另方面，主子可能也回報給下屬的多於他收到的，雖然這點從不自動運作（主子的名譽並不自動傳給下屬），與中國的父子關係形成對比。

然而每種生活方式都有自我提昇的傾向。這是說雖然大家共享同樣的文化，但有些個人比其他人更有野心或積極。如果文化說冒險是可取的目標，那麼有些成員就想比別人到更遠的地方去做更困難的旅行。如果文化說應該有吃豬肉的禁忌，那麼有些成員就用連在談話中都避免提到豬肉這個字眼來壓倒別人。如果文化說孝順是好的，有些 229
成員就想用比過去所有孝子更輝煌的方式來榮耀父母。

有野心的個人不會只按照大家接受的規矩來做該做的事。他們想按照那些規矩來做得更多。這種有野心的個人能走多遠與要走多遠，視他在其中被他的文化制約以獲得社會心理和諧資源的舞臺的大小的限制。由於中國人的社會心理和諧局限於親屬集團，有野心的中國人最可能仍然界定其抱負行動於親屬集團之內。他會爲孩子舉行比鄰家

7. 當然天皇大大的重要性是明治維新家所建立起來的。但如果日本沒有基於對大名〔諸侯〕等效忠的家元型的人的組織的話，以及日本人沒有他們對宗敎歸屬之特殊家元型的步驟的話，這些革新家就會無法爲了現代化的目的，藉著復興國家神道來光耀天皇。家元的結構和內容是使這種發展成爲可能的眞正基礎。十九世紀中國的改革者從來沒有朝那個方向想，而且即使他們那麼想了也不會成功。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

大的婚禮，爲過世的父母舉行比別家都盛大的喪禮，在官場爬到更高的位置或完成什麼壯舉來光宗耀祖或庇佑尙未出生的子孫。他甚至可能拿出大筆錢來在家鄉修路造橋和捐給學校。但他的抱負會達到什麼地步，就整個中國社會而言，其實是很有限的。

日本則不然了。有野心的日本人企圖變成家元中最傑出的「兒子」。但隨著他們將個人的貢獻提昇到文化理想，他們的卓越地位必然留下了贊許的戳記，乃至以後的世代一定會覺得他們的作爲是鼓舞的泉源與倣傚的模範。遵行這種抱負模式的結果，不能不對社會組織的部份或全體，造成或大或小的衝擊。因此個人、社會組織和文化理想彼此提昇。

在這個互相提昇的過程中，有抱負的個人起了什麼作用呢？如果他們已經是家元長，他們會設法招募更多弟子或隨從，或者設法成爲擁有更多能令其他師傅嫉妒的秘法的師傅。如果他們只是家元的成員，他們會設法在他們的家元中出類拔萃，或者變成大家元長之下最光耀的分支家元。如果他們已經歸屬某師傅，就可能創立新的更大的家元。我們在這裡用「新的」一詞，並非指任何在設計或目標上迥然不同的東西，而是新開始的類似分家的建制的意思，具有更具野心的
230 表現和與本家建制相同的目標，具有相同的老社會設計和相同的老社會目標。這是有抱負的日本人和有抱負的中國人分道揚鑣的地方。他們不同的地方在於他們的野心行動影響整個社會的程度。

無論他們的野心驅使他們擴大旣存的家元或另立新的家元（圖13G），涉及的日本人數往往很大，比中國人能牽涉的人數大得多，因親屬原則嚴格地限制了後者招募新人的努力。更重要的是日本家元的目標，其種類幾無窮盡，相形之下中國的族的目標就極爲有限。結果有抱負的日本人不僅可影響更多國人，而且可以引導他們到更多種類的傳統日本文化社會先前沒有的目標。追隨他們的日本人並不是因爲他

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

們相信新目標的重要性，而是因爲他們與他們的家元或準家元的領袖的關係，對他們的社會心理和諧而言是必要的。

在日本的情境中，附合的力量與在印度教印度和在中國運作的力量合併起來。一方面人們害怕辜負了對家元長、主子、或天皇獻身的理想（對應於中國人害怕辜負祖先之名等等）。另方面害怕失去他們在家元或準家元中的地位（對應於印度教徒害怕失去種姓）（圖 13I）。在日本的情境決定論的人際脈絡中（圖 13C），對這種恐懼的解答在於日本式的附合法（圖 13J）。在這個例子中，附合(conformity)意謂更努力工作以提高自己對家元貢獻的份、對其他 集團或家元的偏見、死板地遵守主子和傳統規定的家元的儀式和規矩。

但親約原則的更具彈性的本質，不僅使有野心的日本個人得以擴張舊的家元和開創新的家元。他也能強化附合（圖 13K1），或怨恨在家元中緩慢的升進（圖 13K2）。這兩個行動途徑當然會強化現存家元對個人的控制（圖 13L1）。但在這種情形下對緩慢升進的怨恨有利直接行動（圖 13L2）。日本歷史提供了無數直接行動的例子：不僅是像源氏和平家之爭那樣的不同家元間的衝突，或農民造反，還有假天皇聖意之名對軍隊司令官和政府大臣的暗殺。表面上後面一類的日本的直接行動的例子似乎類似中國史中的例子，但其實不然。中國的造反者大多目的在於改朝換代（無論他們公開聲明什麼）；日本的造反者通常都是爲了天皇而行動，無論天皇是否同意或是否知道，因爲日本從未興起過新的王朝（圖 13M）。因爲家元雖然有能力大做擴張，但其最大的擴張是透過準親屬的紐帶，從伊勢大神宮到天皇的祖先，乃至整個日本民族，因爲所有的日本人都有個共同的女祖先，天照大神。因此雖然日本人不可改變的世界是他的家元，但那個次級集團能把個人與整個日本聯結起來，相形之下，中國的次級集團族並沒有提供類似的基礎。 231

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

正如我們先前所討論的，中國人或日本人都沒有發展出對倫理、宗教、或其他任何重大社會文化行動或目標的普同論的方法。與西洋人相較，中國人和日本人都是特殊論者。眞正的中日差異在於中國人的特殊論的方法，在應用上比日本人的要狹隘。在中國的場景中，其特殊論的方法受到親屬原則的局限；但在日本的場景中，它則因爲更具彈性的親約原則而享有更廣泛的機會。日本的個人透過同族體系已經被提昇出他的直接的親屬之根，否則親屬會給與他更廣泛的牽連一個很低的上限。同時來自父子關係的延續性的屬性防止他走得太遠；他把自己納入類似親屬的家元，以天皇家爲他的最終極限。

與西洋人比較起來，日本人的想法從不是眞正普同論的。對於這項觀察的最徹底的確證，不僅見於在日本非日本人不被接受，這項事實我們已經討論過了，而且見於日本人在第二次世界大戰之前和戰爭中他們的權力和征服臻於頂點時，他們對世界的規劃。他們的大東亞
232 共榮圈，連在概念的層次，都不是對現在或未來普同平權的模型。他們想要的是個世界霸權，如果大家都接受在一個分層的階等中他們在日本人之下的適當（低賤）位置的話，大家就能和平相處——這是一種家元模型的世界建制。

我們截至目前的分析，已經排除了對日本的生活方式與中國相當不同的疑問，而兩者又與美國人的生活方式大不相同。問題在日本的生活方式是否和印度教印度相當類似呢？我的答案是否定的。原因在於母子關係在印度是優位關係，但在日本其重要性大大受到父子關係、單嗣繼承、以及嗣子與其兄弟間顯著的階等性和羈絆性之紐帶的遮掩。(8)

---

8. 在《比較文明社會論》(Hsu 1971c) 出版以後，鶴見和子博士在一篇書評中如此寫道：

作者論到日本的家族體系是中國與印度（印度教）類型的綜合（縫合），而家元合併了中國和美國的類型。然而如果作者的假設，即一社會的次級集團是由其家族體

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

泛佈性、倚賴性、里比多性等源於母子關係的屬性，在大部份要點上受到源於父子關係的屬性的制衡，或大大地受制於後者。日本人雖然也和印度教徒一樣擁有生命的無常觀以及那無所不包的宇宙大神或菩薩，但他們將自己局限於源於特殊父祖人物的特定教義，透過神社而獲得與天皇的擬制親屬關係支持。日本人雖然倚賴主子或天皇家的大主子，但盲目的效忠對日本人要求的並不是像印度教徒的印度那樣的消極的追隨，而是積極的履行其家元（或超家元，即民族國家）的父親人物的意志（無論實際的或想定的意志）。在這個關係中，泛佈的倚賴次於與延續性和權威性相稱的特定行動。

我在《氏族、種姓與社團》一書中(Hsu 1963)所做的結論是，從我對中國人、印度教徒、和美國人的生活方式中社會組織、文化理想、和個人之間的交互關係的分析，我認為中國的方式是最沒有動力

系所決定，是正確的話，那麼日本的家元就應該是中國和印度（印度教）型次級集團的混合（〈探索日本家族的原理〉〔日本家族の原理を探ぐる〕《週刊言論》1972年元月28日號）。

我想鶴見博士誤解了我們的設想，她的誤解來自兩方面：（甲）我們用來描述支配家元的基本原則親約(kin-tract)一詞，是親屬(kinship)（中國的基本次級集團）和契約(contract)（美國的次級集團的基本原則）兩個詞彙的縮寫，以及（乙）一個體系整體而言只能是其他兩個體系的整體的混合這個概念。我們完全沒有主張日本的家元組織的基本原則是中國的氏族原則加上美國的俱樂部原則。反之，親約一詞的意義指的是家元招募成員的準繩比親屬集團更具彈性，但關係一旦建立起來以後，就變成和親屬同樣有羈絆性這項事實。然而沒有哪個詞彙能包含它設計來喚起注意的所有實情。這個表面上的困難只要瞭解我們做比較與對照的重要指標是屬性(attributes)而非系統整體就很容易減低。例如權威性（階等原理的一部份）在日本的情境中的顯要程度，就像非美國體系特色的程度一樣。除了加入家元或類似家元的關係時與之關聯的自願性的要素外，家元或類似家元的關係與美國的俱樂部或類似俱樂部的組織毫無相通之處。我們的注意力一旦集中到屬性時，這個結論就是無可避免的了。我們的分析應該沒有什麼疑問，在親屬體系和次級集團方面，美國人、印度教徒、和中國人鼎足而立。然而就父子優位與母子優位沒有提供導致排斥親屬的屬性的程度而言，中國人和印度教徒的體系彼此比任何一者與美國的體系更相似。日本人的體系由於主要是中國的變種，因此最接近中國的體系，比較不接近印度的體系，而離美國的最遠。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

的，衍生出最少量的對變遷的內驅力；美國的方式是最有動力的，衍生出最大量的對變遷的內驅力；而印度的方式則導致一個表面上旣有動力的社會，但長遠而言卻沒有什麼眞正的變化。現在我們必須說日本的方式雖然基本上是中國式的，但因爲它總是有更寬廣的人間領域可供施展，乃至導致更具動力的結果。

233 我們在上文中引述的日本學者林周二，希望日本人發展出一套新的工作概念。據他說即將開始就業的日本人應該像美國學生那樣「小心選擇他們的專業」，而非目前對團體（公司、大學、政府機關……等等）的毫不動搖的信任；他們應該矢志當專業人士，對以做爲個人而選擇的專業感到驕傲，而不要花費時間與精力來分析「名列國家前矛之企業的財務狀況」，不管公司要他們擔當的職務是什麼，只希望能進其中一家工作一輩子。林周二認爲否則「……日本社會還得走很長的路才能民主化」，因爲日本是由人群組成的，不像西洋是由彼此平等的個人組成；在西洋社會社會地位的差異「和那些從事某些專業的人的價値沒有關係，因爲基督教的理念是『上帝之前人人平等』」(Hayashi 1965)。

從我們的分析看來，林周二對日本的告誡根本不實際，因他說「必須放棄團體」，他的同胞「必須排除對他們的團體的信任」。這就跟要求美國人放棄個人主義同樣不實際。在這兩種情形中，那可見的價値觀都發自深厚的歷史與心理文化的根，不能說變就變。另方面，林修二需要更仔細地檢視基督教的西洋，尤其是對於他們所做的和所說的不同。如果他這麼做了的話，尤其是按照我們的社會心理和諧公式，他或許會明白基督教理想非但未能祛除在西洋基於工作的社會不平等，而且就是因爲他希望他的日本同胞發展出來的個人主義，才衍生出並維持了在基督教西洋的不平等，必要時還靠暴力，以及基督教的西洋對其餘人類的態度。只要西洋的生活方式繼續使個人缺乏

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

社會心理和諧資源，爭取優越感的鬥爭（無論是靠自己昇進或壓抑別人到更低的位置）就會更強化而非其相反。此外，難道林教授不知道所有的極權意識形態都和民主與個人自由的意識形態一樣是西洋的產物嗎（見 Hsu 1970:422－40）？像霍爾(Edward T. Hall)之類的美國學者，就認爲日本文化比美國文化「在競馳於解決環境問題和人類問題」上更好(Hall 1970:234)。

更晚近另一位日本學者，東京大學的木村尙三郎教授，就表示了類似的顧慮。他承認日本在當代世界中的確走得很遠了，他也同意我們的結論所說的具有親約原則人類組織的家元模式是主要原因。然而他認爲促使日本達成今天這樣的大成功的人類關係上的同樣特性，其實是日本未來參加世界性的、理性的、世界的絆腳石，它們將永遠妨礙日本成爲聯合歐洲或聯合世界的眞正成員。根據木村的說法，在那個更大的世界裡，美國也包含在內，其趨勢是從單國企業變成跨國企業，乃至走向不受狹隘的國家利益阻礙的國際企業(Kimura 1972:35)。 234

我認爲木村教授也看錯了仍被西洋支配的世界的未來。那些被近年歐洲共同市場的發展所打動的人，需要記住西洋做了無數達到普同基督世界的努力。其實不僅基督教的西洋整體如此，連在每個個別的西方國家裡，都毫無基督教統一的跡象。反之，我們目睹的是無數對世界基督教大團結的呼籲加上西方基督教徒間永恆的分裂。再回到我們的社會心理和諧的公式，只要社會心理和諧資源匱乏，大部份人類將受不安的煎熬，那種不安除了暫時地面對眞的或想像的共同危機，而不會導致他們彼此合作。社會心理和諧資源越匱乏，社會內人際的緊張度就越高，其理性的程度就越低，這樣的社會就越難彼此團結到任何時期。我絕不是個悲觀論者，但客觀事實指出，至少在可預見的未來，我們所看到的是更緊張的分離主義與民族主義，而非更大的世界團結。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

日本人很幸運，因爲他們在傳統的家元模式的人類關係中，不缺少社會心理和諧資源，同時該模式也提供他們軍事或經濟能力的心理文化資本，使他們能防禦外來的眞正威脅。

235 在西洋擴張主義的刺激下，日本人在無恥的殖民時代模仿了擴張主義的與殖民心態的西洋而失敗了。難道日本人不該考慮他們可對所有的可能做最好的發揮的不同命運嗎？



www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

參考書目

Abe, Haruo

1963 "The Accused and Society: Therapeutic and Preventive Aspects of Criminal Justice in Japan." In Arthur Taylor von Mehren(ed.), *Law in Japan: The Legal Order in a Changing Society*, pp. 324–63. Cambridge: Harvard University Press.

Abegglen, James C.

1958 *The Japanese Factory*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Anesaki, Masaharu姊崎正治

1961 *Religious Life of the Japanese People* (revised by Hideo Kishimoto). Tokyo: Kokusai Bunka Shinkōkai (The Society for International Cultural Relations).

Aoki, Kazuo青木和夫

1965 《奈良の都》(日本の歷史3),東京:中央公論社。

Ariga, Kizaemon有賀喜左衛門

1939 〈南部二戶郡石神村に於ける大家族制度と名子制度〉,東京:《アチックミューゼアム彙報》第43期。

Basabe, Fernando M.,

(in collaboration with Anzai Shin and Federico Lanzaco)

1968 *Religious Attitudes of Japanese Men: A Sociological Study*. Tokyo: Sophia University in cooperation with Charles E. Tuttle Co.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Basham, A. L.

1954 *The Wonder that was India*. New York: Grove Press.

Beardsley, Richard K., Hall, John W., and Ward, Robert E.

1959 *Village Japan*. Chicago: University of Chicago Press.

Befu, Harumi 别府春海

1962 "Corporate Emphasis and Patterns of Descent in The Japanese Family." In R. Smith and R. Beardsley (eds.), *Japanese Culture*, pp. 34—41. Viking Fund of Publications in Anthropology, No. 34.

1963 "Patrilineal Descent and Personal Kindred in Japan," *American Anthropologist*, 65:6:1328—41.

Bellah, Robert N.

1957 *Tokugawa Religion*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Ben-Dasan, Isaiah 本山七平

1970 《日本人とユダヤ人》，東京：山本書店。

Bennett, John and Ishino, Iwao

1963 *Paternalism in Japanese Economy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Berreman, Gerald D.

1960 "Caste in India and the United States." *American Journal of Sociology*, 66:2:125.

1966 "Structure and Function of Caste System." In George DeVos and Hiroshi Wagatsuma (eds.), *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.

Blauner, Robert

1964 *Alienation and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.

Brannan, Nash S.

1968 *Sōka Gakkai, Builders of the Third Civilization*. Seattle: University of Washington Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Brown, Keith

1966 "*Dōzoku* and the Ideology of Descent in Rural Japan," *American Anthropologist,* 68:5:1129—51, 1146—47.

Buck, Pearl S. (trans.)

1933 & 1937 *All Men are Brothers (Shui Hu Chuan* 水滸傳 by Shih Nai-an 施耐庵). New York: John Day.

Caudill, William and DeVos, George

1956 "Achievement, Culture and Personality: The Case of the Japanese Americans," *American Anthropologist,* 58:1117.

Caudill, William and Plath, David

1966 "Who Sleeps by Whom? Parent-Child Involvement in Urban Japanese Families," *Psychiatry*, 29:4:344—66.

Chu, Chieh-fan 朱介凡

1967 〈「王莽趕劉秀」傳說的分析〉，《中央研究院民族學研究所集刊》23:37—104。

Cox, Oliver

1945 "Race and Caste: A Distinction," *American Journal of Sociology*, 50:360—68.

DeVos, George and Wagatsuma, Hiroshi

1961 "Value Attitudes Toward Role Behavior of Women in Two Japanese Villages," *American Anthropologist*, 63:1204—30.

DeVos, George and Wagatsuma, Hiroshi (eds.)

1966 *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.

Doi, Takeo 土居健郎

1956 "Japanese Language as an Expression of Japanese Psychology," *Western Speech*, 20:90—96.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Dore, Ronald P.

1958 *City Life in Japan*. Berkeley: University of California Press.

Embree, John F.

1939 *Suye Mura*. Chicago: University of Chicago Press.

1945 *The Japanese Nation: A Social Survey*. New York: Farrar and Rinehart.

Gamō, Masao 蒲生正男

1958 〈親族〉,《日本民俗學大系》, 第3卷,《社會と民俗》, 頁233－58, 東京：平凡社。

Glazer, Herbert

1969 "The Japanese Executive." In Robert J. Ballon (ed.), *The Japanese Employee*, pp. 77－97. Tokyo: Sophia University, and Rutland, Vermont: Charles E. Tuttle Co.

Goldthorpe, John H. et al

1968 *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, Edward T.

1971 "The Paradox of Culture." In Bernard Landis and Edward S. Tauber (eds.), *In the Name of Life*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hamaguchi, Esyun 濱口惠俊

1970 "Behavioral Foundations of Japanese *Iemoto* Organizations." Paper delivered at Seminar on Psychological Anthropology, University of Hawaii.

1971a〈日本社會の家族的構造再考〉,《家族と社會》, a volume in memory of Professor Tsutomu Himeoka, 17 (1&2):1－17 of ソシオロジ。

1971b〈土著思想〉,《別册經濟評論》, 7:118－27。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Hamaguchi, Esyun 濱口惠俊和 Kei'ichi Sakuda 作田啓一

1971 〈解說〉，許烺光著《比較文明社會論》，東京：培風館。

Haring, Douglas G.

1956 "Japanese National Character: Cultural Anthropology, Psychoanalysis, and History." In Douglas G. Haring (ed.), *Personal Character and Cultural Milieu*. 3rd ed. Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Hayashi, Shūji 林周二

1965 日本人の職業觀，中央公論，5月號。As reported by Takeo Nakao, in *Mainichi Daily News*, Tokyo, May 14, 1965, p. 7.

Hirano, Ryūichi 平野隆一

1963 "The Accused and Society: Some Aspects of Japanese Law." In Arthur Taylor von Mehren (ed.), *Law in Japan: The Legal Order in a Changing Society*, pp. 274—96. Cambridge: Harvard University Press.

Ho, Ping-ti 何炳棣

1968 "Salient Aspects of China's Heritage." In Ping-ti Ho and Tang Tsou (eds.), *China in Crisis*, Vol. 1, *China's Heritage and the Communist Political System*, pp. 1—92. Chicago: University of Chicago Press.

Hosoi, Wakizō 細井和喜藏

1922 《女工哀史》，東京：改造社。

Hsu, Francis L.K. 許烺光

1943 "The Myth of Chinese Family Size," *American Journal of Sociology*, XLVIII:555—62.

1949 *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. New York: Columbia University Press. Enlarged and revised edition, 1971. Stanford: Stanford University Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

1961 "Kinship and Ways of Life: An Exploration." In Francis L.K. Hsu (ed.), *Psychological Anthropology: Approaches to Culture and Personality*. Homewood, Illinois: Dorsey Press. 2nd edition, Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co.

1963 *Clan, Caste and Club*. Princeton, New Jersey: Van Nostrand.

1965 "The Effect of Dominant Kinship Relationships on Kin and Non-Kin Behavior: A Hypothesis," *American Anthropologist*, 67:638—61.

1968 "Chinese Kinship and Chinese Behavior." In Ping-ti Ho and Tang Tsou (eds.), *China in Crisis*, Vol. 1, *China's Heritage and the Communist Political System*. Chicago: University of Chicago Press.

1969 *The Study of Literate Civilizations*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

1970 *Americans and Chinese: Purpose and Fulfillment in Great Civilizations*. New York: Doubleday, Natural History Press.

1971a "Psychosocial Homeostasis and Jen: Conceptual Tools for Advancing Psychological Anthropology," *American Anthropologist*, 73:1: 23—44.

1971b *Kinship and Culture*. (F.L.K. Hsu, ed.) Chicago: Aldine Publishing Co.

1971c *Hikaku Bunmei Shakai Ron* (The Sociology of Comparative Cultures). Consisting of the Japanese translation of *Clan, Caste and Club* and "Japanese Kinship and *Iemoto*," three new chapters specially written for the Japanese version of the book. (Translated by Keichi Sakuda and Esyun Hamaguchi.) Tokyo: Baifukan.

Hu, Shih胡適

1940 "The Modernization of China and Japan: A Comparative Study in

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Culture Conflict and a Consideration of Freedom." In Ruth Nanda Anshen (ed.), *Freedom, Its Meaning*, pp. 114－22. New York: Harcourt Brace and Co.

Inkeles, Alex

1960 "Industrial Man: The Relation of Status to Experience, Perception and Value," *American Journal of Sociology*, 66:1－31.

Inoguchi, Shōji 井之口章次

1965 《日本の葬式》，東京：早川書房。

Itō 伊藤, Teiji

1968 〈家元制度を考える〉，1969年4月22日—5月27日朝日新聞。

Katō, Masaaki 加藤正明

1959 《ノイローゼ：神經症とは何か？》，東京：創元社。

Katō, Tetsujirō 加藤鐵次郎

1966 QCと人間關係 (Quality Control and Human Relations). Vol. 4 of a series entitled 現場QC讀本 (The Workshop Quality Reader). 東京：日本科學技術聯盟。

Kawasaki, Ichirō 川崎一郎

1969 *Japan Unmasked*. Rutland, Vermont and Tokyo: Charles E. Tuttle Co.

Kawashima, Takeyoshi 川島武宜

1957 《イデオロギーとしての家族制度》，東京：岩波書店。

Kimura, Shōzaburō 木村尚三郎

1972 〈散士集團とイエの小集團〉，《文藝春秋》，三月號，頁22－35。

Kojima, Toshio 古島敏雄

1948 《近世日本農業の構造》，東京：東京大學出版會。

Kondō, Heijō 近藤絣城

1877 《續日本政紀》，5:5，日本：阪上氏刊本。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Legge, James

1960 *Chinese Classics,* Vol. 1. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Levy, Marion J., Jr.

1953 "Contrasting Factors in the Modernization of China and Japan," *Economic Development and Cultural Change,* II:161—97.

Maeda, Takashi 前田卓

1965 《祖先崇拜の研究》，東京：青山書店。

Mannari, Hiroshi 眞成博

1965 《ビジネス・エリート》，東京：中央公論社。

Marsh, Robert and Hiroshi Mannari

1970 "Lifetime Commitment in Japan: Roles, Norms and Values," *American Journal of Sociology,* 76:795—812.

Morioka, Kiyomi 森岡清美

1965 〈中世末期本願寺教團における家衆〉，《社會學評論》，9:41—51。

Murata, Kiyoaki 村田清彰

1969 *Japan's New Buddhism: An Objective Account of Soka Gakkai.* New York & Tokyo: Walker Weatherhill.

Myrdal, Gunnar

1944 *An American Dilemma.* New York: Harper and Bros.

Nagai, Michio 長井道雄

1953 *Dōzoku: A Preliminary Study of the Japanese "Extended Family" Group and its Social and Economic Functions* (based on the researches of K. Ariga). Ohio State University Research Foundation Interim Report No. 7.

Naitō, Kanji and Teigo, Yoshida 內藤莞爾、吉田禎吾

1965 〈離島村落の社會人類學的研究〉，《民族學研究》，30:3:209—27。

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Nakamura, Hajime 中村元

1960 *The Ways of Thinking of Eastern Peoples.* (Translated from the Japanese by Japanese National Commission for UNESCO: Tokyo.) Japanese version: 東洋人の思惟方法. 4 vols.: 1961, 1961, 1962, 1962. (Another translation, Philip R. Wiener (ed.), 1964, entitled *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan.* Honolulu: East-West Center Press.)

Nakane, Chie 中根千枝

1967a *Kinship and Economic Organization in Rural Japan.* London: Athlone Press.

1967b《タテ社會の人間關係》，東京：講談社。

Newell, William H.

1967 "Some Problems of Integrating Minorities into Japanese Society," *Journal of Asian and African Studies,* II: 3—4:212—29.

Nishiyama, Matsunosuke 西山松之助

1962 《現代の家元》，東京：弘文堂。

Norbeck, Edward

1966 "Little-Known Minority Groups of Japan." In George DeVos and Hiroshi Wagatsuma (eds.), Japan's *Invisible Race: Caste in Culture and Personality*, pp. 184 — 99. Berkeley: Unviersity of California.

1970 *Religion and Society in Modern Japan-Continuity and Change. Houston, Texas: Tourmaline Press.*

Ōmachi, Tokuzō 大間知篤三

〈家族〉，《日本民俗學大系》，第3卷，《社會と民俗》，頁203—32。東京：平凡社。

Osako, Masako M.

1972 *Employee Responses to Technology and Organizational Structure.*

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Ph.D. dissertation, Dept. of Sociology, Northwestern University.

Parsons, Talcott

1955 "Family Structure and the Socialization of the Child." In Talcott Parsons and Robert F. Bales (eds.), *Family, Socialization, and Interaction Process*. Glencoe, Illinois: The Free Press.

Price, John

1966 "A History of the Outcaste: Untouchability in Japan." In George DeVos and Hiroshi Wagatsuma (eds.), *Japan's Invisible Race: Caste in Culture and Personality*. Berkeley: University of California Press.

Rō Dō Shō 勞動省

1967 《勞動省白書》，東京：大藏省印刷局。

Rohlen, Thomas P.

1971 *The Organization and Ideology of a Japanese Bank: An Ethnographic Study of A Modern Organization*. PH.D. dissertation, Department of Anthropology, University of Pennsylvania.

Sakuda, Kei'ichi 作田啓一

1967 《恥の文化再考》，東京：竺摩書房。

Satō, Shin'ichi 佐藤進一

1965 《南北朝の動亂》（日本の歷史9），東京：中央公論社。

Schneider, David M.

1961 "Introduction: The Distinctive Features of Matrilineal Descent Groups." In David M. Schneider and Kathleen Gough (eds.), *Matrilineal Kinship*, pp. 1－32. Berkeley: University of California Press.

Schooler, Carmi and Caudill, William

1964 "Symptomatology in Japanese and American Schizophrenia," *Ethnology*, 3:172－78.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Sofue, Takao祖父江孝男

1962 〈平家傳說のむら：高知縣高岡郡仁淀村都部落實態調查報告〉，《明治大學政經論叢》31(2):212－51。

1964 〈東京の大學生における適應過程の一分析〉，《年報社會心理學》5:133－60。

1965 〈文章完成法テストよりみた日本人のパーソナリティの地域差〉，日本人類學會・日本民俗學會聯合大會（於仙台）報告論文。

Spiro, Melford E.

1951 "Culture and Personality: The Natural History of a False Dichotomy," *Psychiatry*, 14:34:19－46.

Suzuki, Daisetsu鈴木大拙

1967 "An Interpretation of Zen Experience." In Charles A. Moore (ed.), *The Japanese Mind-Essentials of Japanese Philosophy and Culture*. Honolulu: East-West Center Press.

Takeda, Chōshū竹田聽洲

1957 《祖先崇拜：民俗と歷史》，京都：平樂寺書店。

The Institute of Statistical Mathematics數理統計研究所

1961 《日本人の國民性》，東京：Shiseido。

1964 《國民性の研究：第三次全國調查について》，Kasai-Shuppan。

Thomsen, Harry

1963 *The New Religions of Japan*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co.

Vogel, Ezra

1963 *Japan's New Middle Class*. Berkeley: University of California Press.

Walker, Charles R. and Robert H. Guest

1952 *The Man on the Assembly Line*. Cambridge: Cambridge University Press.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Wang, C. C. (trans.)

1958 *The Dream of the Red Chamber*. New York: Twayne Publishers.

Whitehall, Arthur M., Jr. and Shin-ichi Takezawa

1968 *The Other Worker: A Comparative Study of Industrial Relations in the United States and Japan*. Honolulu: East-West Center Press.

Yang, C. K. 楊慶堃

1961 *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors. Berkeley: University of California Press.*

Yoshida, Teigo 吉田禎吾

1963 "Cultural Integration and Change in Japanese Villages," *American Anthropologist*, 65:102—16.

1967 "Belief in Mystical Retribution, Spirit Possession, and Social Structure in a Japanese Village," *Ethnology*, 6:237—62.

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

人名索引

（頁碼根據英文原書，出現於內文左右側，人名未附譯名者爲本書未譯）

Abe, Haruo 27
Ableggen, James C. 212
Allen, G.C. 亞倫 197
Anesaki, Masaharu 姊崎正治 178
Aoki, Kazuo 青木和夫 34n
Ariga, Kizaemon 有賀喜左衛門 39, 43, 57n
Aston, W.G. (tr.) 23
Basabe, Fernando M. 巴薩貝 171—72, 178—79n
Basham, A.L. 130
Beardsley, Richard K. 畢爾得斯利 27, 30—31
Befu, Harumi 別府春海 41
Bellah, Robert 貝拉 10, 218, 220—21
Ben-Dasan, Isaiah 山本七平 133n
Benedict, Ruth 潘乃德 225
Bennett, John 203
Berndt, R.M. 99n
Berreman, Gerald D. 貝熱曼 195—96
Blauner. Robert 206
Brannan, Nash S. 174, 176—77
Brown, Keith 布朗・機斯 40—41
Buck, P.S. 賽珍珠 74
Caudill, William 考狄爾 102, 109n, 219
Chu, Godwin C. 朱謙 54, 142
Confucius 孔子 71, 189, 228
Cornell, John 199
Cox, Oliver 考克斯 195
DeVos, George 德沃斯 82, 199, 219
Doi, Takeo 土居健郎 102
Dore, Ronald P. 199
Embree, John F. 恩布利 26, 37—38, 187
Fan Li, (T'ao Chu King) 范蠡（陶朱公） 72
Gamō, Masao 蒲生正男 78, 83, 85n
Glazer, Herbert 215
Goldthorpe, John H. 206
Guest, Robert H. 蓋斯特 206
Hall, Edward T. 27, 30—31, 233
Hamaguchi, Esyun 濱口惠俊 84n, 161
Haring, Douglas 哈淩，道格拉斯 82
Hayashi, Shūji 林周二 216, 232—33

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Hirano, Ryūichi 平野隆一 27
Ho, Ping-ti 何炳棣 52
Hōnen 法然 166—67
Hosoi, Wakizō 細井和喜藏 236n
Hsu, F.L.K. 許烺光 viii, 35—36, 41, 52, 59, 74, 88, 99n, 101, 105, 109n, 111, 139—44, 149, 153, 155—56, 158, 158n, 168, 178, 179n, 181, 186, 192, 196, 199n, 222, 236n, 237n
Hu, Shih 胡適 197—98
Inkeles, Alex 英寇勒斯 138—39
Inoguchi, Shōji 井之口章次 77
Katō, Masaaki 加藤正明 84n, 113—14
Katō, Tetsujirō 加藤哲次郎 204—06
Kawasaki, Ichirō 川崎一郎 212
Kawashima, Takeyoshi 川島武宜 34n, 63, 66, 68, 84n
Kimura, Shōzaburō 木村尙三郎 234
Kojima, Toshio 古島敏雄 31
Kondō, Heijō 近藤䴵城 25
Kotani, Kimi 小谷喜美 174—75
Legge, James 84n
Levy, Marion 62, 221, 224
Lewis, Sinclair 路易士，辛克來 183
Maeda, Takashi 前田卓 77
Mannari, Hiroshi 眞成宏 212—13
Marsh, Robert 瑪施 212—13
Matsumoto 松本 190
Morioka, Kiyomi 森岡清美 172
Murata, Kiyaoki 村田清彰 177
Myrdal, Gunnar 默達爾 193—95
Nagai, Michio 長井道雄 39, 42—44, 52, 57n
Naitō, Kanji 內藤莞爾 78, 83
Nakamura, Hajime 中村元 163—67, 170—71
Nakane, Chie 中根千枝 30, 34n, 36, 41—42, 44, 62, 76, 191
Newell, William 劉威廉 187—89, 191
Nishiyama, Matsunosuke 西山松之助 84n
Norbeck, Edward 諾貝克 179, 182, 187—88, 199n
Odaka 187
Ōmachi, Tokuzō 大間知篤三 78
Ōsako, Masako 206—08
Parsons Talcott 帕森斯 36, 105—06, 109n, 221
Plath, David 109n
Price, John 185, 199n
Prince, Peter 150
Robinson, Elizabeth Ann 158
Rō Dō Shō 勞動省 202, 236n
Rohlen, Thomas 若稜，湯瑪斯 84n, 203, 209, 211—12
Sakuda, Kei'ichi 作田啓一 84n
Sakura, Masaki 177
Salinger, J.D. 薩林傑 156
Satō, Shin'ichi 佐藤進一 71, 34n, 38

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Schneider, David 史乃德 90
Schooler, Carmi 102
Sei, Shōnagon 清少納言 155
Shimazaki, Tōson 島崎藤村 183
Smith, Robert 史密斯，羅拔 49
Snow, Edgar 斯諾 115
Sofue, Takao 祖父江孝男 53, 57n, 101—03, 109n
Spiro, Melford 史派若 195
Steinbeck, John 157
Sun, Yat-sen 孫逸仙 10, 119, 159
Suzuki, Daisetz 鈴木大拙 169
Swift, Jonathan 145
Takeda, Chōshū 竹田聽洲 51
Takezawa, Shinichi 204, 215
Tsurumi, Kazuko 鶴見和子 237n
Thomsen, Harry 湯姆森 174, 176
Thoreau, Henry David 梭羅 135
Vogel, Ezra 傅高義 102, 109n, 210
Wagatsuma, Hiroshi 我妻洋 82, 199n
Walker, Charles R. 渥克 206
Wang, C.C. 30
Ward, Robert E. 27, 30—31
Weber, Max 韋伯 64, 94
Whitehall, Arthur M., Jr. 204, 213
Yanagida, Kunio 柳田國男 38
Yang, C.K. 楊慶堃 48
Yoshida, Teigo 吉田禎吾 56, 77—78, 80, 83—84n, 199n

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

名詞索引

（頁碼根據英文原書，出現於內文左右側，本索引未附全部譯名）

Absolutism 絕對論
in Western religion 西洋宗教 20
Abstraction 抽象
Western preoccupation with 西洋紛歧性 149s
Achievement motivation 成就動機
in American culture 美國文化 220—21
Adoption 收養
contrasted in China and Japan 中日之對照 37—39, 61; of a husband by a family head (in Japan) 招贅(在日本) 78; into the Chinese clan 中國氏族 36—37; *mukoyoshi*, (ritual adoption in Japan) 婿養子 38, 42, 75, 188; *See also* Kinship
Affect 自覺感情
continuity of 連續性 137—38; *See also* Role, Role and Affect
Ahab, Captain 亞哈 145
Alexander the Great 亞歷山大 149—50
Alger, Horatio 阿爾杰 183
All Men Are Brothers 水滸傳 74, 155
Altars, See Temples, Shrines 祭壇
Altruism 利他主義
in the West 在西洋 15
Amae 中甘 102
Amaterasu 天照大神 48, 51, 162, 197, 231
Amida, Buddha 阿彌陀佛 166—67, 172
Ananaikai 三立教 175
Ancestor worship 祖先崇拜 27, 47
in contrast between China and Japan 中日之對照 47, 51—56, 61, 162—63; inclusiveness in Japanese approach to 包括日本的方式 48—49; regional variation (in Japan) 地域差異 77; *See also* Ancestors
Ancestors 祖先
Chinese Relationship with 中國人的關係 47, 152, 174; Japanese relationship with 日本人的關係 173; *See also* Ancestor worship, Burial, Butsudan, Kamidanal Shrines
Antoku, Prince 安德 53, 57n
Art 藝術

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

differences between Chinese and Japanese 中日之差異 154－55; in Japan 在日本 122－24
Asexuality 沒性愛
in Chinese kinship system 中國人的親屬體系 131; *in iemoto* 在家元 155－58; in Japanese dominant father-son dyad 日本的父子優位綱 130; *See also* Attributes, intrinsic
Atma 大我 57n, 60, 130
Attributes, intrinsic 屬性
defined 定義 89ff; conflict between 衝擊 60; convergences between 91－93, 97; of American kinship 美國的親屬體系 59－60; of father-son dyad 父子綱 93－95; of husband-wife dyad 夫妻綱 91－93; of Southwestern Japanese kinship 西南日本部分地區親屬體系 80; of Chinese kinship 中國的親屬體系 59; of Hindu Indian kinship 印度教印度的親屬體系 59－60; of Japanese kinship 日本的親屬體系 104－08; *See also* Dominant Kinship Dyad Hypothesis 優位親屬綱假設
Authority 權威
in *bunke-honke* 分家與本家關係 80; of the Chinese and Japanese father 中國父親及日本父親 26, 61, 101; in Chinese kinship system 中國的親屬制度 141; deemphasis of (in Southwestern Japan) 82; in *ie, dōzoku*, and *iemoto* 家、同族、家元 75－77, 223; of *Iemoto* 家元 67, 223; as an intrinsic attribute 屬性 89ff.; in Japanese kinship 日本的親屬體系 61－62, 105, 107, 124, 225－33; in Japanese labor system 日本勞工制度 218; in Japanese obedience to 日本的服從 221; in Japanese religion 日本的宗教 170－71; ways of exercising 執行方式 94－95; *See also* Attributes, intrinsic
Big family ideal 大家庭理想
in China and Japan 在中國及日本 29
Biographies of Filial Sons of Japan (*Fu Sō Kō Shi Den*) 扶桑孝子傳 25
Biography of Admiral Kato Hiro Haru 海軍提督加藤傳 81
Blacks 黑人
American 美國 vii, 196, 214
Black Dragon Society 黑龍會 63
Bon festival 孟蘭盆會 27
Boxer Uprising 義和團 74
Buddha, Lord 佛祖 153, 162－63, 165, 220, 232
Buddhism 佛教
in China 在中國 163ff., 173; in India contrasted with Japan 印度和日本的對照 163－68, 173, 221; in Japan 在日本 21, 47－48, 56,

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

162ff.; Japanese sectarianism in 日本的宗派主義 166–69; and temple affiliation in Japan 日本的族廟 51ff.; Zen 禪 166ff.; *See also Danka*, Temples

Bunke 分家
(branch *ie*) and *Honke* (main *ie*) 分家、本家 82, 229–31; ancestor worship in 祖先崇拜 52; attributes of 80; bilateral descent in 雙系的繼嗣 80; burial rules for 57n; caste-ism in 種姓主義 190–91; as corporations 法人團體 39, 43; distinction between 區別 29–30, 36; economic and political control between 經濟及政治控制 40, 78; hierarchical relationship between 階級關係 ix, 33, 40, 78, 163–64, 222; independence between (in southwest Japan) 在日本西南部份的獨立性 43, 78, 80, 83; pattern in Japanese religion 日本宗教的模式 173–78; perpetual obligation (mutual indebtedness) between 永恆義務 40, 43–44; psuedo-kinship in 40, 43–44

Burakumin 穢多, *See Eta*

Burial 葬禮
Chinese ritual in 中國人的儀式 49; exclusiveness in Chinese 中國人的排他性 49; by cremation among the Japanese 日本人的火葬 50, 57n; Japanese approach to 61, 77, 171–72; *See also* Ancestors Butsudan 47ff., 52, 133n; inclusion of non-kin tablets in 48–49; *See also* Ancestors, Shrines

Calligraphy 書法
as an art in China and Japan 中國及日本的藝術 122; Chinese "schools" of 71–72; *See also* Art

Caste 種姓
absence of, in China 缺乏，在中國 187; division of 區別 179; Japanese attitude towards 日本人的態度傾向 181ff.; as major secondary grouping in Hindu India 在印度教印度的主要次級集團 viii–ix, 59–60, 69, 182–84; as societal dilemma 社會的困境 194, 196; vertal linkage in 垂直結合 183; *See also* Clan, Caste and Club

Caste system 種姓體系
apparent dynamism in 表面上的動力 60; in Hindu India and Japan 印度教印度及日本 192; rigidity of 僵硬 60

Caste-ism 種姓主義 185ff.
in America 在美國 194; and *iemoto* 以及家元 202; in Japan 在日本 188–92, 197

Catcher in the Rye 麥田捕手 145, 156–57

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Caulfield, Holden 考爾菲爾德 149, 155—56
Centrifugal tendency 離心傾向
in Hindu culture 在印度教文化 180; in Western culture 在西洋文化 149
Centripetal tendency in Chinese kinship 中國親屬體系的向心傾向 32, 36, 143
Chang Fei, General 張飛 72—73
Ch'i, Pai-shih (Chinese painter) 齊白石 71
Chia, (home, Chinese) 家
contrasted with Japanese Ie 和日本家對照 ix, 36—37, 44
Ch'in Shih Huang Ti 秦始皇帝 150, 186
China 中國 vii, x
and the Communist Revolution 共產黨革命 153
Ching Hua Yuan, (*Tale of the Mirrored Flowers*) 鏡花緣 145
Christ, Jesus 耶穌基督 135, 149—50
Christianity 基督教 149
in China 在中國 171, 180n; in Japan, 在日本 179; and parallel with Japanese temple affiliation 與日本全家一起加入寺廟的對比 50; and repressed sexuality 被壓抑的性愛 155—56; Chushingura (*The Tale of the Forty-seven Ronin*) 62; *See also* Religion
Clan 氏族
Tsu as major secondary grouping in China「族」作爲中國主要次級團體 viii—ix, 59—62, 69; *See also* Clan, Caste and Club 氏族、種姓與社團
Clan, Caste and Club 氏族、種姓與社團 viii—ix, 59, 180n, 182, 197, 233n; *See also Hikaku Bunmei Shakai Ron*
Class 階級
contrasted with caste 和種姓對照 183—84; *See also* Caste, Caste system
Class mobility 階級流動 184—85
in China 在中國 186—87; restricted, in Japan 日本的限制 187—88
Class structure 階級結構
in China 在中國 187—88; in Japan 在日本 187—88
Club 社團
horizontal linkage in 水平的結合 183; as major secondary grouping in America 美國主要次級集團 viii, ix, 59—60, 69, 238n; *See also* Clan, Caste and Club
Competition 競爭
in Western culture 在西洋文化 194; between Japanese *zaibatsu* 日本財閥之間 217—19
Componential analysis of kinship 親屬的成份分析 87

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Confucianism 儒家思想 221
Conquest and conversion 征服與同化 in the West 在西洋 145—46; absence of, in China 中國的缺乏 142—43, 150; *See also* Psychosocial Homeostasis (PSH)
Conscious, unexpressed and expressible, *See* Psychosociogram (PSG)
Constants 常數
universal properties of relationships 該關係的普同性質 90
Content 內容 62, 97, 225; *See also* Structure
Continuity 連續性
as an intrinsic attribute 屬性 89ff.; in *ie*, *dōzoku*, and *iemoto* 家、同族、家元 42, 75—77, 107; in Chinese father-son dominant dyad kinship 在中國父子優位綱的親屬體系 32, 59, 141, 168, 185—86; in Japanese dominant father-son dyad 在日本父子優位綱 124, 186, 192—93, 225, 232—33; in Japanese religion 在日本的宗教 170, 179—80; of relationship with ancestors 跟祖先的關係 47, 56; *See also* Attributes, intrinsic
Contract principle 契約原則
as basis of American club 美國社團的根基 60, 69; *See also* Equality, Freedom
Cultural diffusion 文化傳散
of Buddhism from China to Japan 佛教由中國到日本 21—22, 221; from China to Japan 從中國到日本 x, 20, 25
Danka 檀家 50, 56, 171—74; *See also Buddhism, Temples*
Dannadera 檀那寺 51; *See also* Temples, Shrines
Dannoura, Battle of (1185 A.D.) 壇之浦戰役 53
Death 死亡; *See* Burial
Deguchi, Nao (founder of Omoto) 出口直 175
Dependence 依賴 157; de-emphasis of (in southwestern Japan) 82; as an intrinsic attribute 89ff.; in Japanese subdominant mother-son dyad 日本母子亞優位綱 104—08, 113, 120, 124, 233; mutual (in Chinese kinship system) 中國親屬體系的相互關係 60, 226; mutual (in Japanese kinship system) 日本親屬體系的相互關係 62, 105, 108, 124—25, 152, 179—80, 192, 224, 226; unilateral (in Hindu Indian kinship) 59—60, 182, 185; *See also* Attributes, intrinsic
Descent 繼承
bilateral 雙系的 41, 80, 83; patrilineal (in China) ix, 36, 152; patrilineal (in Japan) 32—33, 41, 78, 101, 177
Descriptive analysis of kinship 親屬

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

關係描述性分析 87
Devotion 奉獻
absolute in Japanese religion 日本宗教的絕對性 165ff.; of Japanese employee to company 日本員工對公司 215－16; *See also* Submission
Dharma (law) 達磨（法） 164, 196; *See also* Buddhism
Diffuseness 散擴
absence of, in Chinese kinship 中國親屬體系欠缺 185; in American society 在美國的社會 194; in Hindu Indian kinship 在印度教印度的親屬體系 59－60, 111, 157－58, 169, 182, 185; as an attribute (defined) 89ff.; in Japanese religion 在日本的宗教 170, 179－80; in Japanese subdominant mother-son dyad 在日本母子亞優位綱 105－06, 113, 120, 124－25, 180, 186, 193, 233; *See also* Attributes, intrinsic
Discipline 紀律
Of Japanese 日本人 108
Discontinuity 不連續性
in American kinship 在美國的親屬體系 59－60, 169; as expressed in unigeniture 80; in *ie* and *dōzoku* 75－77; in Indian mother-son dominant dyad 在印度母子優位綱 169; as an intrinsic attribute 89ff.; in Japanese kinship system 在日本親屬體系 32－33, 82, 170, 225; in Japanese religion 在日本宗教 170; *See also* Attribute, intrinsic
Divorce 離婚
in China and Japan. 在中國及日本 27; *See also* Marriage
Dōjyoji (Dōjyō Temple Legend) 道成寺 18－20
Dominance, Dyadic 優位綱
Of mother-son in India 印度母子 111, 169, 179, 182, 185, 233; of father-son dyad in China 中國父子綱 143, 168, 185, 219, 221－22; of father-son dyad in Japan 日本父子綱 101, 103, 124, 130, 157, 169, 179, 192, 219, 221－22, 225, 233; of husband-wife dyad in America 美國的夫妻綱 169, 193; *See also* Dominant Dyad, Dominant Kinship Dyad Hypothesis
Dominant Kinship Dyad Hypothesis 優位親屬綱假設 88, 95－99, 101; *See also* Dominance, Dominant Attribute, Dominant Dyad, Non-dominant dyad, Sub-dominance
Dominant Attribute 95－97; *See also* Attributes, intrinsic, Dominant Kinship Dyad Hypothesis
Dominant Dyad 優位綱 ix, 95－97; father-son 父子 60－61, 96; husband-wife 夫妻 96; mother-son 母子 238n; *See also* Domi-

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

nance, Dominant Kinship Dyad Hypothesis
Dōzoku 同族 33, 35ff., 61, 74—77, 177, 180, 224; attributes characteristic of 屬性特質 75—77, 107; as corporation 法人團體 ix, 39ff.; defined and distinguished from *Tsu*「族」的定義及分別 12A, 13ff., 14B ff., 27A, ix ff., 35ff.; five distinguishing features of 五個辨義特徵 39—40; and *honke-bunke* 分家、本家 36, 40; incorporation of non-kinship members in 36—38, 40—45, 232; inheritance in 繼承 36—37; and *ittō* 78; lack of concern for true kinship ties in 76; maneuverability in recruitment for 招收成員 44—45; "religious" 宗教性 173; and rural life 鄉村生活 76, 193; *See also* Hierarchy, Kinship
The Dream of the Red Chamber 紅樓夢 30, 141, 155
Duty and obligation (*giri*) 責任義務 67; precedence over personal concerns in Japan 在日本比個人的好惡更優先 15; in *iemoto* 在家元 64, 67
Dyad (dyadic relationship) 綱
brother-brother 兄弟之間 88—90; defined 定義 88—91; eight basic dyads (in nuclear family) 八個基本的人倫之綱 88—90; father-son 父子 61, 88ff.; husband-wife 夫妻 88ff.; mother-son 母子 88ff., 104—08; other possible dyads than the basic eight nuclear dyads 99n; *See also* Dominant Dyad, Dominant Kinship Dyad Hypothesis
Dyadic Dominance 綱優位, *See* Dominance, Dyadic
Dyadic Sub-Dominance 綱次優位, *See* Subdominance, Dyadic.
Dynamism, cultural 物力論 198, 233
Ecological Explanation 生態上的解釋, *See* Economic explanation
Economic explanation 經濟上的解釋
inadequacy of 不適當 vii, 41—42; of inclusiveness of *iemoto* 家元的包容性 76—77; for continuation of *inkyo* 42; for determination of kinship rules 決定親屬規則 41
Economic growth 經濟成長
in Japan and China 在日本及中國 6ff., 219ff.; *See also* Industrialization, Modernization
Egalitarianism 平權主義
in America and Hindu India 在美國及印度教印度 194—97
Ego Structure 自我架構
of Americans and Japanese 美國及日本的 220
Employee 員工

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

loyalty of, in Japan 在日本的忠誠度 204ff.; white collar, in Japan 在日本的白領 210ff.
Employer 雇主
responsibility of, in Japan 在日本的責任 204–21
Employer-employee relations 勞資關係
in China 在中國 39; in Japan 在日本 203ff.; in the West 在西洋 208
Endogamy (village) 內婚, *See* Marriage, endogamous
Entgelt 對價關係(德文) 84n
Equality 公平性
as an intrinsic attribute (defined) 89ff.; of division between brothers in China 在中國兄弟之間的區分 29, 41; in American club membership 在美國社團成員 59–60, 69 in Japan 在日本 199; *See also* Attributes, intrinsic
Equilibrium 均衡
psychic and interpersonal 141; *See also* Psychosocial Homeostasis (PSH)
Erbcharisma 領袖氣質
of the *mei jin* in *iemoto* 64
Eta 穢多 183, 186–87, 191, 193, 197, 199, 200n, 202
Exclusiveness 排他
in American kinship 在美國親屬體系 59, 169; and behavioral characteristics of independence and freedom 行爲特點上的獨立和自由 82; characteristic of primogeniture 長嗣繼承的特點 92; as expressed in unigeniture in Japan 表達在日本的單嗣繼承 80; in *ie*, *dō-zoku* and *iemoto* 在家、同族、家元 75–77; as an intrinsic attribute (defined) 89ff.; in Japanese kinship system 在日本親屬體系 33, 82, 225; in Japanese lineage system 在日本世系群體系 32; in Japanese religion 在日本宗教 170; *See also* Attributes, intrinsic
Exogamy (village) 外婚, *See* Marriage, exogamous
Exploration 探索
absence of in China 中國缺乏 142–43, 154–55; in Western culture 在西洋文化 145; *See also* Conquest and Conversion
Expressiveness, and libidinality 表達性 106
Extra-kinship 親屬外
alliances in American society 在美國社會的聯盟 59–60; emphasis in Japan 在日本所強調的 22, 170; *See also* Kinship, Non-kinship, Pseudokinship
Faith 信仰
Japanese emphasis on 日本人強調於 166–67

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Fan Li (T'ao Chun Kung) 范蠡 73
Filial piety 孝
in Chinese and Japanese kinship 中國及日本的親屬體系 61, 141; centrality in Japanese kinship 日本親屬體系的中心 25
Filial Piety Classic, (*Hsiao Ching*) 孝經 25
Food and Vitamins analogy 食物和維他命的比喻
to cultural structure and content 文化結構與內容 97—99; *See also* Dominant Kinship Dyad Hypothesis
Foreigners 外國人
Chinese acceptance of 中國人的接受度 190; Japanese non-acceptance of 日本人不接受程度 189, 232
Freedom 自由
of group affiliation in the West 在西洋集團的聯盟 22, 59—60; of the individual, in the West 在西洋的個人 194, 220, 224; in Japan 在日本 199; *See also* Volition
Freudian analysis 佛洛依德分析
of kinship 親屬體系 87—88, 106—07; as a revolutionary movement against Puritanism 清教主義的革命運動 156
Frugality and resourcefulness of Japanese 日本人的節儉與資源 5—6
Functionalist analysis of kinship 親屬在功能論者分析 87—88
Funeral 葬禮, *See* Burial
Gandhi, Mahatma 甘地 185
Genba Q C Tokuhon (*The Workshop Quality Control Reader*) 現場品管讀本 205
Genealogical Investigation 系譜調查
in Japan 在日本 191
Goal attainment value 目標達成的價值觀
primacy in Japanese society 日本社會的卓越 10—11
Goal-orientation 目標取向
of *ie* and *dōzoku* 家及同族 76; in Japan 在日本 221
Golden Lotus, The 金瓶梅 45n
Government 政府
Chinese vs. Japanese view of 中國對日本的觀點 224
Graveyards 墓地
See Ancestor worship, Burials, Temples
Guilt, and Western sexual repression 罪惡 22
Gulliver's Travels 格利佛遊記 145
Habatsu 派閥 64—66
compared to militant organization 對照軍隊組織 66—67; genealogical and lineal affiliation within 家系的及直系的歸屬 66; *See also* Iemoto
Hakai (Violating Taboo) 破戒 184

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Han yu 韓愈 164
Hanare (*inkyo-ya*) 離 30
Hierarchy 階等 233
in Chinese kinship 在中國的親屬體系 39, 164; continuity, permanence, and irreversibility of (in Japan and China) 連續性、永恆性及不變性 62; contrasted between Chinese and Japanese kinship systems 中日親屬系統的對照 61—62, 222, 233; in *dozoku* 在同族 40, 45, 78, 107; in *iemoto* 在家元 64—67, 182; in Indian kinship 在印度的親屬體系 169, 182; in Japanese brother-brother relations 在日本的兄弟關係 29, 61—62, 179—80, 221—22, 225, 233; Japanese kinship emphasis on 日本親屬體系強調於 26, 61, 219, 222—23, 225; in Japanese labor relations 在日本的勞工關係 218; in the kin-tract principle 親約原則 62; in Japanese religion 在日本的宗教 170, 178; perpetual indebtedness as basis for 永遠負債的根基 42; in relationship between honke and bunke 本家及分家的關係 40, 42—43, 222
Hierarchy principle 階等原則
as basis of Hindu caste 印度教種姓的根基 60, 69
Hinduism 新教運動 193
Homosexuality 同性戀
American fear of 美國人的恐懼 156—57; *See also* Sexuality
Hōnen 166—67
Honke 本家, *See Bunke* and *Honke*
Honor 名譽
of the ancestors in China 中國的祖先 60
Honzan 本山 50, 56, 172, 178; *See* Temples
House arrangement
Japanese and Chinese 在日本及中國 123—24; *See also* Art
Hsian Tsung, Emperor 唐玄宗 164
Human constant (*jen*) 人間常數, *See Jen*
Hwa Tuo (famous ancient Chinese physician) 華陀 73
Ideal of the Big Family in China 中國的大家庭理想, *See* Big family ideal
Ideal of Family Separation in Japan 分家理想 30; *See also* Kinship, Japanese, Inkyo
Ie (household, Japanese) 家 33, 74—76, 162, 171, 174, 180, 224; attributes characteristic of 屬性特點 75—77; contrasted with Chinese chia 對照中國人的家 ix, 36—37, 44; as corporation 法人團體 39; as the roots of dōzoku 同族的根 36
Iemoto (secondary grouping) 家元 ixff., 62ff., 84n, 122, 126, 133, 162,

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

219, 221ff., 235, 238n; absence of, in China 中國人的缺乏 71—74; accreditation in 認可 63—64; attributes characteristic of 屬性特點 75—77, 155—58; compared to Chinese master-disciple relationship 比較中國師徒關係 72—73; compared to military structural organization 比較軍隊結構性組織 66—67; competition within 競爭 230—31; duties and obligations of disciple in 責任和義務的檢定 64, 67, 225; escalation of 升進 230—31; as expression of Japanese centripetalism 日本人向心力的表現 180; as fictional family system 擬制的家族制度 68—70; and *habatsu* 派閥 64—66; and Hindu caste 印度教的種姓制 182; and *iemoto* pattern in other Japanese secondary groups 家元模式在日本的次級集團 25, 69—70, 193, 214; interlinking hierarchy of 互串的階等 64—67; and modernization 現代化 198—200; mobility, flexibility, and scope of 219—20, 225, 229; origin of 70—71; and patterns in Japanese religion 日本宗教的模式 170, 173, 177, 180, 202, 221, 233; protection of the individual within 64; and PSH in Japan 社會心理和諧在日本 224; pseudo-kinship within 擬制親屬體系 232; recent Japanese criticism of 232—34; regional variation of 地域變異 77—83; role and affect within 角色及自覺感情 153; and urban life 都市生活 76, 193; use of pseudo-kinship terms in 使用擬制親屬的說法 152; and Westernization in Japan 在日本的西化 153—54; *See also Habatsu*

Iemoto (head of iemoto) 家元 65, 84n, 230; authority of the 權威 67

Ieshige, Shogun (德川)家重 25

Ikebana (Rower arranging) 生花(插花) 68, 124

Ikeda, Daisaku (President of Soka Gakkai) 池田大作 174, 176

Ikeda, Lord (大名)池田 32

Imitation 模仿
the Japanese facility for 9—10

Immaculate Conception 無玷成胎, *See* Virgin Birth

Inclusiveness 包容性
in Chinese kinship 在中國的親屬體系 32, 59—61, 141, 185; in *ie*, *dozoku*, and *iemoto* 在家、同族、家元 75—77, 107, 151; as an intrinsic attribute 屬性 89ff.; in Japanese mother-son subdominant kinship 在日本母子亞優位親屬體系 186, 225; *See also* Attributes, intrinsic

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Independence 獨立
characteristic of southwestern Japan 西南日本的特點 81－82; of parent from child in America 193; in Western society 西洋社會 224
Individual freedom 個人自由, *See* Freedom Individualism 15, 62, 199, 220; in Western culture 西洋文化 60, 145－48, 150, 193, 224, 234; *See also* Self-reliance
Industrialization 工業主義
in China, xi 在中國 77, 225; in Japan 在日本 xi, 3, 7－9, 202ff.; in the West 在西洋 150; *See also* Modernization, Westernization
Inequality 不平等
in American society 在美國社會 60, 196, 233; between brothers in Japan 在日本兄弟之間 75－76; in Hindu caste system 印度敎種姓制度 69, 196; in Japanese inheritance 日本的繼承 62; *See also* Equality
Inheritance 繼承
in China 在中國 37, 41; in *dōzoku* 在同族 36－37; inequality of (in Japan) 日本的不平等 62; and intrinsic attributes 29A
Japanese rules of 日本的規則 78; *See also* Primogeniture, Unigeniture, Ultimogeniture
Inkyo 隱居
and the ideal of family separation 分居的理想 30; moral value attached to 被附會了道德價值 42
Insecurity 不安感
due to lack of PSH resources 缺乏社會心理和諧資源 235; *See also* Psychosocial Homeostasis (PSH), Security
Integrative values 整合性的價值觀
primacy in Chinese society 在中國社會爲首要 10－11
Intimacy 親密的
psychological (interpersonal) 140, 142－43, 145; lack of, in the West 在西洋所欠缺的 145－46
Ittō, See Dōzoku
Ittoen 一燈園 176
Japan 日本
food supply in 食物供應 6－7; physical setting and climate 自然環境與氣候 3－4; natural resources of 自然資源 5
Jen 人 141;
See also Psychosocial Homeostasis (PSH), Psychosociogram (PSG)
Kabu (membership rights) 株 44; in *iemoto* 在家元 67; selling of 45
Kagero Nikki (Gossamer Years) 蜻蛉 155
Kali (Hindu goddess) 卡利 131－32

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Kamidana 神棚, *See* Ancestor worship
Kanze, Motomasa (The Iemoto of the Kanze School of Nō drama) 74
Kaware, Bunjiro 川手文治郎 174
Kingsblood Royal 王孫歸宗祀 184
Kinship 親屬
American 美國 viii–ix, 59–60; anthropological study of 人類學研究 87; Chinese 中國人 ix, 25ff., 59–62, 141–42, 168–69, 221; comparison of Chinese and Japanese 中日之間比較 25ff., 59–62, 150–55, 162–63, 221ff.; developmental primacy of kinship relations 親屬關係的 viii–ix, 22–23, 141, 144, 219; differences between Chinese, Hindu Indian, Japanese, and American systems 中國、印度教印度、日本以及美國體系的差異 28–29, 234, 238n; Japanese 日本 ix, 25ff., 35ff., 59ff.; Indian (Hindu) 印度(印度教) viii–ix, 59–60; limitations of Chinese 中國人的侷限 223ff.; limitations due to locality (in Japan) 居所的侷限 39–40; regional variation in structure (in Japan) 結構上的地域變異(在日本) 77–83; rules in Chinese burial 中國葬禮的規則 49; variations in southwestern Japan 西南日本部份的變異 78–83; *See also Bunke*, Dyadic Dominance, Dyadic subdominance, *Honke, Tsu, Kinship and Culture*
Kinship and Culture 親屬與文化 99n, 109n
Kinship principle 親屬原則
as basis of Chinese clan 中國氏族的根基 60, 62, 69, 223; *See* also Kinship, Chinese
Kin-tract principle 親約原則
in *iemoto* 在家 62, 69, 80, 199, 202, 219, 222–23, 235
Kitamura, Sayo (founder of dancing religion) 北村小夜 176
Kojiki (*A Record of Ancient Events*) 故事記 113
Konkokyo 金光教 174
Kurozumi, Munetada (founder of Kurozumikyo) 黑住宗忠 174
Kurozumikyo 黑住教 174
Kwang Wu, Emperor (Liu Hsiu) 漢光武帝 54
Kwok, David (modern artist) 郭大維 71
Labor system 勞工系統
seniority in Japanese 在日本的資深制 213, 216
Labor unions 工會
absence of, in Japan 缺乏在日本 208–09
Language 語言
comparison of American,

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Chinese, Hindu Indian, and Japanese foreign usage 把日本人對外國語言的運用與美國、中國、印度教印度做比較 120－22; Japanese use of Chinese 日本人對漢語的使用 113－17, 118－20; Japanese use of English 日本人對英語的使用 117－20; Japanese use of Sanskrit 日本人對梵文的使用 116－17; unsystematic and unoriginal Japanese incorporation of foreign usage 日本對外國語言的混合使用之無系統、無源頭 113－20, 125

Lawrence of Arabia 阿拉伯的勞倫斯 142

Legends 傳說
significance of 意義 16, 20ff.; comparison of Japanese and Chinese 日本及中國的比較 20ff.

Lesbianism, and American sexuality 女同性戀 157; *See also*, Sexuality

Li Po (Poet) 李白 73

Libidinality 里比多性
distinguished from libido and sexuality 從里比多及性慾的區分 106－07, 156－58; in *iemoto* 在家元 155－58; as an intrinsic attribute 屬性 86ff.; in Japanese sub-dominant mother-son dyad 在日本次優母子綱 106－07, 121－22, 130－32, 233; *See also* Attribute, intrinsic

Libido, The 里比多, *See* Freudian analysis

Libidinality 里比多性

Life in New China 新中國的生活 xi

Lin, Hai-feng (Chess champion) 林海峰 84

Lineage system 世系團系統
Japanese 日本 27ff.
Chinese and Japanese differences in 中國及日本的差別 31－33

Lingam 林伽姆 106, 128
as symbol of libidinality 里比多性的象徵 122, 130－32; *See also* Religious symbolism, Sexuality

Literature 文學, *See* Art

Longevity 長壽
Gods of (as examples of libidinality) 神 122, 126－27, 130－32

Lotus Sutra 法華經 165, 168

Love of nature (Japanese) 對自然的喜愛 4－5

Lu Pan (carpenter) 魯班 73

Luther, Martin 馬丁路德 168

MacArthur, General Douglas 麥克阿瑟 216

Mahabharata, The 摩呵婆羅多 120

Makiguchi, Tsunesaburo (founder of Soka Gakkai) 牧口常三郎 174

Mao, Tse-tung 毛澤東 115

Marriage 婚姻

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

arrangement by parents in China and Japan 在中國及日本父母的安排 26; caste-ism in Japanese 在日本的種姓主義 191; desirability of self-choice in Japan 自我選擇的慾望在日本 191; endogamous (in Japanese village) 內婚 80; exogamous (village) 外婚 78–80; and infidelity in Japanese legen, 日本傳說的通姦 22; matrilocal (in China) 入贅 37, 152; monogamous 一夫一妻 27; polygamous 一夫多妻 27; *See also* Divorce, Sexes

Marx, Karl 馬克斯 183

Master-disciple relationship 師徒關係
in China 在中國 71–74; in *iemoto* 在家元 63–64, 125; in Japan 在日本 192–93

Masukagami (The Great Mirror) 增鏡 154

Mathematical analysis of kinship 親屬的數理分析 87

Matrilocal residence 從妻居, *See* Residence, matrilocal

Meiji, Emperor 明治天皇 7, 81, 185, 196, 198

Meiji Restoration 明治維新 6, 8, 27, 80–81, 118, 237n

Miki, Tokuchika (founder of P.L. Kyodan) 御木德近 175–76

Ming Huang, Emperor 唐明皇 73

Minorities 少數民族
acceptance of, in China and Japan 接納，在中國及日本 189

Moby Dick 白鯨記 149

Mobility 流動性
restriction of horizontal, in Japan 在日本水平流動的限制 192, 213

Mobility, vertical 垂直流動性, *See* Class mobility

Modernization 現代化
in China 在中國 144, 153, 198–99, 220; in Japan 在日本 71, 153, 198–99, 219, 223–24; in the West contrasted with Japan 西洋與日本的比較 224–25; *See also* Industrialization, Westernization

Monogamy 單偶婚, *See* Marriage, monogamous

Mukoyoshi (ritual adoption) 婿養子 *See* Adoption, mukoyoshi

Mutability 易變性 105–06; supernatural 超自然 20

Mutual dependence 相互依賴, *See* Dependence, mutual

Mutual obligation 相互間的義務
in *iemoto* 在家元 64

Naganuma, Mrs. Naga (founder of Rissho Kosei Kai) 長沼妙佼夫人 176

Nakano, Yonosuke (founder of Ananaikyo) 中野與之助 175

Nakayama, Miki (founder of Tenrikyō) 中山美枝 174

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Names 命名
lineage vs. horizontal linkage in 線型聯繫與水平聯繫 31—33; *See also* Lineage
Nation, Carrie 納辛夫人 142
Nationalism 國家主義 225
in Japan 在日本 x, 165, 222
Nativity 耶穌誕生圖, *See* Virgin Birth
Nembutsu 唸佛 166
New Concise Japanese-English Dictionary 最新簡明和英字典 120
New Religions of Japan, The 日本的新興宗教 174
Nichiren 日蓮 164—65, 167
Nightingale, Florence 南丁格爾 142
Nihonjin to Yudyajin (*Japanese and Jews*) 日本人與猶太人 133n
Niwano, Shikazo (founder of Rissho Kosei kai) 庭野日敬 175
Noah 挪亞 159n
Noiroze: Shinkeishō Towa Nanika (Neurosis: What is it?) 精神官能症 114—15
Non-dominant dyad 非優位 96—97;
contrasted with "recessive" 99n
Non-kinship affiliation 非親屬 198;
in Chinese society 在中國 169, 198; in Japanese society 在日本社會 ix, 62, 75, 163, 180, 223; in Western society 在西洋社會 62, 144; *See also* Adoption, Kinship, Pseudo-Kinship
Nyogo Scroll 如來捲軸 172
Oedipus Complex 戀母情結 87—88; *See also* Freudian analysis
Of Mice and Men 人鼠之間 157
Ogawa, Tamaki 小川環樹 38
Ohara (school of flower arrangement) 小原流 68
Okada, Mokichi (founder of Sekai Kyusei kyo-) 岡田茂吉 175
Old Man and the Sea, The 老人與海 145
Omoto 大本教 175
Oyabun-kobun 親分—子分 225
P.L. Kyodan P.L. 教團 175
Patrilineal descent 父系繼承, *See* Descent, patrilineal
Patrilocal Residence, *See* Residence, patrilocal.
Pecking-Order, *See* Superordination-Subordination
Perpetual Obligation 永恆義務
in *dōzoku* 在同族 40, 43; *See also* Duty and obligation (giri)
Pillow Book, The 枕草子 155
Polygamy 多妻制, *See* Marriage, polygamous
Pre-conscious 前意識, *See* Psychosociogram(PSG)
Prejudice 歧視

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

racial 種族　200n
Primary groupings 主要團體, *See* Kinship
Primogeniture 長嗣繼承
in Europe and Colonial America 在歐洲及殖民時代的美國　29; in Japan 在日本　41, 80; *See also* Inheritance, Unigeniture, Ultimogeniture
Prostitution 娼妓業
contrasted between China and Japan 中國及日本的對照　121—22
Psuedo-family 擬親家庭, *See* Pseudo-kinship
Pseudo-kinship 擬親　69;
in the Chinese social system 在中國社會的制度　36—37, 142; in *dōzoku* 在同族　40—45; in *iemoto* 在家元　63—64, 232; in the Japanese human network　33, 41—45, 174, 233; use of kinship terms in 親屬名詞的使用　43; *See also* Adoption, Kinship, Non-kinship affiliation
Psychosocial homeostasis (PSH) 社會心理和諧　139—41, 199, 202, 226, 234—35 and caste-ism 種姓主義　194; in Chinese culture 知中國的文化　141—43, 219, 225, 229—30; in Japan 在日本　150—55, 208, 218—19, 223—25; in the West 在西洋　144—50, 193, 208
Psychosociogram (PSG) 社會心理理論圖　139—41; characteristic of the Chinese 中國人的特點　141—44; characteristic of the Japanese 日本人的特點　152—54; characteristic of the Westerner 西洋人的特點　144—45, 148—49
Puritanism 清教主義
in the West 在西洋　132, 146, 155—56
Pyramid 金字塔
of medieval feudalism-contrasted with *iemoto* 中世的封建制度跟家元的對照　64
Q C to Ningen Kankei (Quality Control and Human Relations) 品管與人類關係　205
Rama yana, The 羅摩衍那　120
Rebellion 造反
in Japan 在日本　125; in China and India 在中國及印度　130
Reincarnation 輪迴
in Hindu thought 在印度教思想　60; *See also* Buddhism, Religion
Reiyukai 靈友會　174—75
Religion 宗教
approach to, in China, India, and Japan　111, 233; and *iemoto* 及家元　162ff.; polytheistic (in Japan) 多神論(在日本)　20
Religion Year Book 宗教年鑑　180n
Religious affiliation 宗教歸屬
in China and Japan 在中國及日本

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

69, 163n, 171—72; in India 在印度 169, 171; Japanese sectarianism in 69, 165—80; and kinship affiliation in Japan 在日本的親屬歸屬 174; in the West 在西洋 169, 171; *See also* Buddhism

Religious symbolism 宗教象徵
libidinality expressed in 里比多性 122, 130—32

Renza (criminal responsibility by relation) 連坐法 27

Residence (婚後)居制
matrilocal, (in China) 招贅婚(在中國) 37; patrilocal, (in Japan) 26, 76

Responsibility 責任
of family members in Japan and China 在日本及中國的家族成員 26—27; of employers for employees in Japan 在日本雇主對員工 205—07

Rissho Kosei Kai 立正佼成教 175

Rivalry 對應性
as an intrinsic attribute 89ff.; *See also* Attribute, intrinsic

Role 角色
differentiation in Japanese kinship 在日本親屬的差別 105; differentiation in modern society 在現代社會的差別 137; uncertainty in America 在美國的不確定性 194; *See also* Affect, Role and Affect

Role and affect 角色與自覺感情
defined and distinguished 定義及區別 90—91, 135—39; link between, in China and Japan 彼此關聯，在中國及日本 152—53; separation in Western society 分離，在西洋社會 138—39; *See also* Affect, Role

Romance of the *Three Kingdoms, The* 三國演義 155

San Pan (Three Lords) 三藩 81

Secondary groupings 次級團體
viii, 59
in China 在中國 71—74; importance of (in Japan) 61—62; influenced by primary kinship groups 受主要親屬集團影響 59—60; *See also* Kinship, Non-kinship, Pseudo-kinship

Sectarianism 宗派意識, *See* Buddhism, in Japan, Religion, Religious affiliation 宗教、宗教聯盟

Security 安全性
affective, in the West 145; in Japanese labor arrangement 218; *See also* Psychosocial homeostasis (PSH)

Seicho no Ie 成長之家 175

Sekai Kyusei Kai 世界救世教 175

Self-denial 自我否定
(in Japan and China), in contrast with Western altruism 15

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Self-esteem 自覺
emphasis in the Western culture 在西洋文化強調 144
Self-reliance 自立
in American culture 在美國的文化 60; *See also* Individualism
Seniority 年長
of age and generation in Japan and China 在日本及中國 26
Seven Sages of the Bamboo Grove 竹林七賢 73
Sex 性
Chinese situation-centered approach 21, 157—58; Japanese approach 21, 157—58; relative importance in Chinese and Japanese legend 21; Western preoccupation with 22, 155—56; *See also* Sexes, Sexuality
Sexes 兩性
inequality between (in Japan and China) 20, 26; and power of the Japanese women over men 8n, 20—21; status differences between, in China and Japan 192
Sexual repression in the West 性壓抑 22
Sexuality 性別
in American, Indian, and Japanese religious symbolism 在美國、印度及日本的宗教象徵主義 122, 126—30; in the American husband-wife dominant dyad 在美國的夫妻優位綱 131, 156; American preoccupation with 156—57; in *iemoto* 在家元 155—57; the intrinsic attribute of 屬性 89ff.; in Japanese legend 日本的傳說 21; *See also* Attributes, intrinsic
Shrines 神社
ancestral 48—49, 52; in the Japanese household 47ff., 61, 171—72; Shinto 4, 47, 171, 233
Shan-tao, (Chinese master of Pure Land Doctrine of Ho-nan) 善導法師 166
Shinran 親鸞 166—67, 172
Shiva, Lord (Hindu god) 濕婆神 130
Slavery 奴隸制度
in China 在中國 200n
Sociability 社交性 viii—ix; *See also* Kinship, Psychosocial homeostasis (PSH)
Social explanation 社會解釋
for cultural phenomena 社會現象 vii
Soka Gakkai 創價學會 174, 176
Solidarity 團結
of the clan in China 中國的氏族 36, 52; of the group in Japan 日本的集團 13ff., 22—23., 189; principle of (in Japan) 原則(日本) 62; role and affect essential to 角

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

色及基本的自覺感情 136—38
Solitude 孤獨
in society 在社會 135
Status 地位
differences between Japanese men and women 日本男人及女人之間的差異 192; and Hindu social relations 印度教的社會關係 ix; *See also* Hierarchy
Story of the White Snake, The 白蛇傳 16—17
Structural organization 結構性組織
pyramidal model of Japanese society 日本社會的金字塔模式 64—65; rearrangements of, in China 結構重組，在中國 153; *See also* Structure
Structure 結構 97;
See also Content
Sub-dominance 亞優位 124;
of the mother-son dyad in Japan 在日本的母子綱 101, 103, 107, 121, 124—25, 130, 150, 157, 169, 186, 193
Submission 順從
in Hindu caste-system 在印度教的種姓制度 185; in Japanese approach to religion 170; *See also* Caste, Hierarchy, Religious affiliation,Superordination-subordination
Superiority 優越感
cultural, in China 文化上，在中國 189; in Hindu caste-ism 在印度敎的種姓主義 185; of master to disciple in iemoto 63
Supernatural 超自然
in Hindu India 在印度教印度 185, 192; in Japanese view of nature 日本對自然的觀點 4; mutability 20, 49; *See also* Ancestors Ancestor worship
Superordination-subordination 支配一屈從 193—94; Japanese deference to superiors 125; in the Japanese *dozoku* 日本的同族 39, 43—44; in Japanese kinship relations 日本的親屬關係 29, 33, 40, 225; in Japanese labor relations 日本的勞工關係 211, 216; in Japanese nonkinship relations 152, 225; in Japanese pseudo-kinship relations 日本的擬親關係 29, 39—40, 43; *See also* Hierarchy, Submission, Superiority
Ta Pao Fu Mu En Chung Ching (*The Scripture for Repayment of Parental Kindness*) 大報父母恩重經 164
Takamori, Saigo (founder of the japanese army) 高森 81—82
Tale of Genji, The 源氏物語 154
Tale of Heike, The 平家物語 154
Taniguchi, Masaharu (founder of Seicho no Ie sect) 谷口雅春 175
Temples 寺廟

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Buddhist 佛教徒 50, 56, 171—72; Japanese family affiliation with 日本的家族聯盟 50, 55—56, 171—72; *See also* Buddhism, Danka, Honzan, Kamidana' Shrines

Tenko-San (founder of Ittoen) 西田天香 176

Tenyikyo 天理教 174

Tensho Kotai Kingu Kyo 天照皇大神宮教 176

Three People's Principles 三民主義 119

Tsu (clan, Chinese) 族 ix, 35—36, 44, 59, 74, 229

independence from location 36, 39—40; and centripetal tendency 44—46; patrilineal membership of 36; restrictive membership in 40

Tsung (several linked tsu) 宗 35

The Twenty Four Examples of Filial Piety 二十四孝 25

Ultimogeniture 么子繼承

in Japan 在日本 80

Unconscious 潛意識

See Psychosociogram (PSG)

Unemployment 失業

low Japanese rate of 日本低失業率 209; *See also* Labor system

Unigeniture 單嗣繼承

as basic mechanism for continuing ie 42; in Japan 在日本 ix, 28, 33, 61, 80, 103, 150, 162, 179—80, 188, 193, 219, 222—25, 233; and Japanese mother-son subdominance 日本的母子亞優位 107; *See also* Inheritance

Untouchables 碰不得

in India 在印度 182, 185; *See also Eta*

Vertical succession 垂直繼承

in *ie* 在「家」 75; *See also* Inheritance, Primogeniture, Unigeniture

Virgin Birth, The 童貞女之子 129

and religious symbolism 宗教的象徵主義 131—32; and repressed sexuality 155—56

Volition 違背

in American husband-wife dominant society 在美國的夫婦優位社會 194; as an intrinsic attribute 屬性 89ff.; in Japanese kinship 在日本的親屬體系 223, 225; *See also* Attributes, intrinsic, Freedom

Wang, An Shih 王安石 73

Wang, Hsi-chih 王羲之 71

Wedded Rocks at Ise 結婚石 4, 14

Westernization 西洋化

in Japan 在日本 9—10, 104, 150ff., 224; *See also* Modernization white Lotus Rebellion 74

Women 女性, *See* Sexes

World Hegemony 世界霸權

Japanese desire for 233

World War II 二次大戰

in Japan 在日本 7—8, 113

www.古籍之家.com 手机/QQ/微信: 186 0502 2458

Wu, Taotsu (ancient Chinese painter), 吳道子 71
Xavier, Saint Francis, 聖方濟各、沙勿略 142
Yellow Turban Revolt, 黃巾之亂 74
Yan, Chen-ching 顏眞卿 71
Yuan (origin) 元 ix
Yukawa, Hideki (Physicist, Nobel Prize laureate) 湯川秀樹 38
Zaibatsu 財閥
in Japanese industry 日本的工業 216－18
Zendo 善導法師 (*See* Shan-tao)